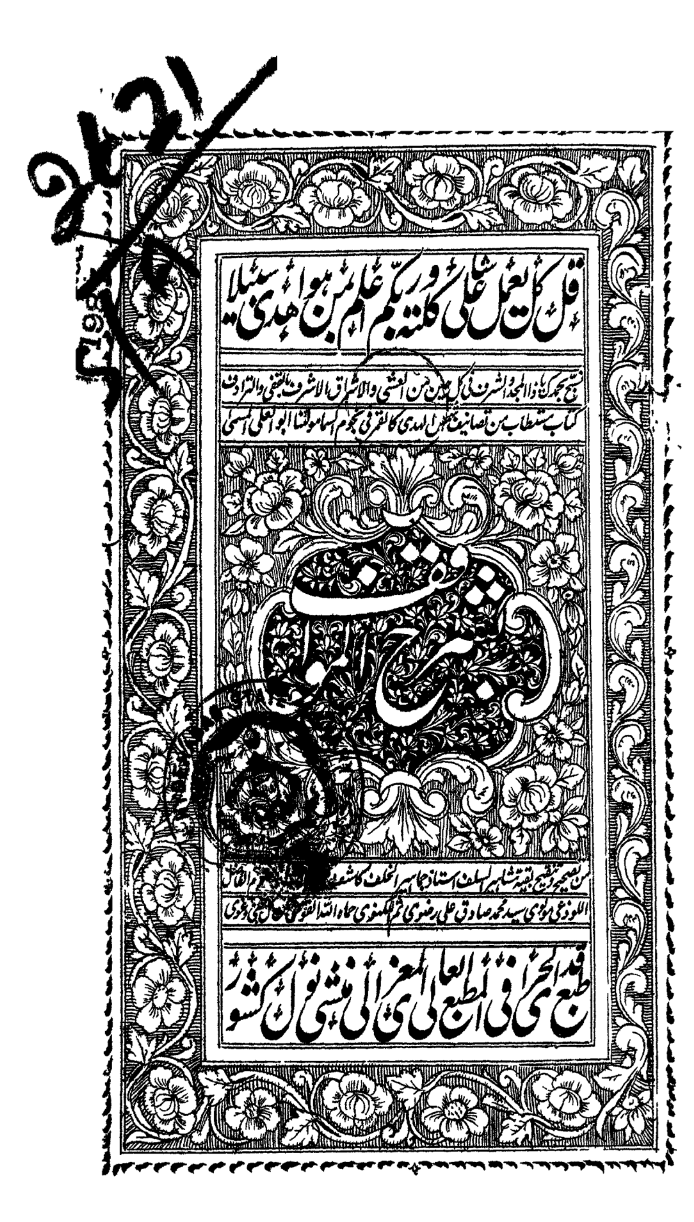


قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو اهدى سبيلا

نسبح بحمدك يا ذا المجد والشرف في كل حين من العشي والاشراق بالاشرف بالتقفي والترادف

كتاب مستطاب من تصانيف علم الهدى كالقمر في نجوم السماء مولانا ابو المعالي السمي

من تصحيح وتنقيح بقية مشاهير السلف استاذ جماهير الخلف كاشف [illegible] الفاضل

اللوذعي مولوي سيد محمد صادق علي رضوي ثم اللكنوي حماه الله القوي عن كل غي وغوي

قد طبع في المطبع العالي المعزى الى منشي نول كشور

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال وتلألأت على صفحات الموجودات انوار جبروته وسلطانه وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته واحسانه وتحيرت العقول والافهام في كبرياء ذاته وتولهت الاذهان والاوهام في بيداء عظمة صفاته يا من دل على ذاته بذاته وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته صل على نبيك المصطفى ورسولك المجتبى محمد المبعوث بالهدى الى كافة الورى وعلى آله البررة الاتقياء واصحابه الخيرة الاصفياء ما تعاقبت الظلم والضياء وبعد فان انفع المطالب حالا ومآلا وارفع المآرب منقبة وكمالا واكمل المناصب مرتبة وجلالا وافضل الرغائب ابهة وجمالا هو المعارف الدينية والمعالم اليقينية اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والاولى وعلم الكلام في عقائد الاسلام من بينها اعلاها شانا واقواها برهانا واوثقها بيانا واوضحها تبيانا فانه مأخذها واساسها واليه يستند اقتباسها واقتناصها بل هو كما وصفته رئيسها وراسها ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة والصحف المهذبة المحررة كتاب المواقف الذي

استوى من اصوله وقواعده * على اعمها واولاها * ومن شعبه وفوائده * على الطفها واسناها *
ومن دلايله العقلية على اعمدها واجداها * وكيف لا وقد انطوى على خلاصة ابكار الافكار * وزبدة
نهاية العقول والانظار * ومحصل ما لخصه لسان التحقيق * وملخص ما حرره بيان التدقيق * في
عبارات رائقة معجزة * واشارات شائقة موجزة * فصار بذلك في الاشتهار كالشمس في رابعة
النهار * واستمال اليه بصائر اولي الابصار * من اذكياء الامصار والاقطار * فاستبهم والكنوز
عباراته الجامعة * ولم يجدوا اليه وليه * واستبهم ابرموز اشاراته اللامعة * ولم يهتدوا اليه سبيلا
فاجتمع الي نفر من اجلة الاحباب المطلعين على سرائر الكتاب * واقترحوا على ان اكشف لهم عن
مخدراته الاستار * وانير لهم عن نقاب الحجاب هاتيك الاسرار * ليجتلوا متبرجات بزينتها
متبخترات بمحاسن فطرتها فاسعفتهم * الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق * ومستهديا الى سواء الطريق
وشرحته بحمد الله سبحانه شرحا يذلل من شوارده صعابها * ويميط عن خرائده نقابها * يهتدي
به الصادي الى لب الالباب * ويطلع به الناشي على العجب العجاب * وضمنته جميع ما يحتاج اليه
من بيان ما فيه وما له وما عليه مراعيا في ذلك على شريطة الانصاف * مجانبا عن طريقة الاعتساف
ولما تيسر لي اتمامه * وختم بالخير اختتامه * حبرته بدعاء من ايده الله بالسلطنة العظمى * والخلافة
الكبرى * وزاده بسطة في الفضل والندى * وشيد ملكه بجنود لا قبل لها * وايده بمعقبات من
السموات العلى * يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى * وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
ليحق الحق ويقطع دابر الكافرين ويبطل به الباطل ويشفي غيظ صدور المؤمنين * ويجعل له لسان
صدق في الآخرين * ويرفع مكانه يوم الدين * في اعلى عليين * وما هو الا حضرة المولى السلطان
الاعظم * والخاقان الاعلم الاكرم * مالك رقاب الامم * من طوايف العرب والعجم * المختص من لدن
حكيم عليم * بفضل جسيم وخلق عظيم * ولطف عميم شمل الورى الطافه * وعمهم اعطافه وصانهم اكنافه
من كل ما اليه تفضي * بمكارمه لا تحصى * ومآثره لا تستقصى * مولى عطاياه سمت فوق المدى * وتباعدت
عن رتبة الادراك الذكاء والذرى * خافا جوده فتحصنا في البحر والافلاك من التجار الى جنابه يجد له
مكانا عليا * ومن اعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا * اذ اصم بمنقبة اقصى * واذعن له ملكة امره
اليها ومضى عزماته مثل السيوف صوارما * لو لم يكن للصارمات فلول * ناشر العدل والاحسان على
الانام * وباسط الامن والامان في الايام * هو الذي نصب رايات العلم والكمال بعد انتكاسها
وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها * فعادت رياض العلوم الى روائها مخضرة الاطراف

واضحت حدائقها الى بهائها مزهرة الجوانب والاكناف ٭ ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق ٭ و مفخر السلاطين بنى آدم فى الآفاق ٭ السلطان المنصور المؤيد المظفر جلال الحق والدولة والدين اسكندر بن غياث الحق والدولة والدين ٭ محمد خلد الله ملكه وسلطانه ٭ وافاض على العالمين بره واحسانه ٭ وهذا دعاء لا يرد لانه صلاح لاصناف البرية شامل ٭ وها انا افيض فى المقصود ٭ متوكلا على الصمد المعبود ٭ اقول قال بسم الله الرحمن الرحيم ٭ تمت الديباجة شرح مواقف

بسم الله الرحمن الرحيم

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل اولا تيمنا ثم قال الحمد لله رب العلى شانه امره وحاله فى ذاته وصفاته وافعاله فالله تعالى جامع لجهات علو الشان لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة نقصان الجلى برهانه حجته القاطعة التى نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهى آياته المنبثة فى الآفاق والانفس تجتليها بصائر اولى الابصار وتشاهد بها اسرار اليقين عن تصويرها نطاق الافكار القوى سلطانه سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يتعصى على ارادته شئ من الاشياء ولا يجرى فى ملكوته الا ما يشاء الكامل حوله قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء اعادة وابداء الشامل طوله فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شئ على حسب حاله ثم انه قرر جميع ما ذكره بما اقتبس من قوله تعالى الذى خلق سبع سموات هى افلاك الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا ومن الارض مثلهن مثل السموات فى العدد ولما ورد فى الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفى كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد يأول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا بكمال قدرته متعلق بخلق وجعل الامر اى حكمه وتدبيره يتنزل بينهن من السماء السابعة الى الارض السفلى ببالغ حكمته اى اتقانه واحكامه فى علمه وفعله وكرم بنى آدم نوع الانسان على غيره بالعقل الغريزى اى القوة المستعدة لادراك المعقولات التى جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا والعلم الضرورى الحاصل لهم بلا اكتساب ويسمى عقلا بالملكة والهمهم جعلهم اهلا وفى نسخة الاصل اهله بتأويل الانسان للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء فى مدارج الكمال وذلك بان يترقى اولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم يكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى يحصل ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متاخرا عن المستفاد فى الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه فى البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها شئ منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى فى الارتقاء فى الكمالات العلمية ومستقره الدار الآخرة واما فى الدار

المذكور ولذا قالوا اسباب العلم للخلق اى الملك والجن والانس ثلثة ۱۲ عب

الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق العنصرية ثم امرهم عطف على كرم شرع باعطف عليه وحكمته ثم على معناها الاصلي الذي هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته واحوالها والتدبر بمصنوعاته واطوارها وفي قوله ليفوزيهم اي التفكر والتدبر فيهما مع ما في حيزه نوع تفصيل لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله تعالى شانه وما يعقبه الى العلم بوجود صانع لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع قديم لا اول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى صانع آخر فيتسلسل او دار قيوم قايم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا حكيم يظهر اتقانه في اثاره الصادرة عنه واحد في صفات الالوهية لا شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد في العالم احد في ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكنا وحادثا فرد لا شفع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسة غيره صمد سيد يقصد اليه في الحوائج من صمده يصمده صمدا اي قصده منزه عن الاشباه المشاركة له في صفاته والامثال الموافقة اياه في حقيقة ذاته متصف بصفات الجلال اي العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته مبرا عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال اي في الذات والصفات والافعال غني بنفسه في جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج في شيء من الاشياء فيما ذكرنا عالم بجميع المعلومات لما سياتي من ان المقتضي لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على سواء فوجب عموم علمه اياها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اي لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو مثل في القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات لان المقتضي للقدرة هو ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها على سبيل الاختراع والانشاء اي بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اي ابتدعه واصل اخترع هو اشتق وانشاء يفعل كذا اي ابتدا يفعل كذا مريد لجميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافي للالوهية تفرد بمتقنات الافعال بالافعال المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال واحاسن الاسماء وانما اختار صيغة الفعل اعني تفرد على متفرد تنبيها على انه استيناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير الى قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان الاسماء الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبرء عن النقائص ازلي هو اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم لتقارنه لفظا ابدي فانهما يذكران غالبا معا توحد بالقدم والبقاء ربط بالازلي على طريقة الاستيناف بصيغة الفعل توحده بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له وربط بالابدي توحده بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته وقضى اي حكم على ما عداه بالقدم والفناء هو العدم الطاري على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا له الملك توطية لما يذكره من صفاته

الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال لمناسبتها اياها يحيي ويميت من الاماتة بمعنى الاهلاك ويبدي ويعيد وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك على وفق مشيته لا يجب عليه شيء من الافعال كما زعم اهل الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون الفعل حاكما باطل كما ستعرفه انشاء الله تعالى له الخلق والامر له الايجاد والحكم يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيته ولا راد لحكمه لا يعلل افعاله بالاغراض والعلل لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة الفعل يستلزم نقصانه في فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى الا انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها قدر الارزاق والاجال في الازل اشارة الى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخره الذي يعترض فيه كوقت الموت وقوله ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل اشارة الى مباحث النبوة وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المصرح والرسول نبي معه كتاب وشرع والنبي غير الرسول من لا كتاب معه ولا شرع بل امر بمتابعة شرع من قبله كيوشع مثلا مصدقا لهم الانبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والايات الباهرة فان ما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجازه الناس بالاتيان بمثله وآية ايضا لكونه علامة دالة على تصديقه تعالى اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اضاء حتى غلب ضوءه على ضوء الكواكب ليدعوهم بتمكين الواو الى تنزيهه عن النقائص وتوحيده عن الشركاء فخص التوحيد بالذكر مع اندراجه في التنزيه لمزيد اهتمام بشانه ويامروهم بمعرفته اي بمعرفة وجوده وتعظيمه باثبات الكمالات الوصفية الذاتية وتمجيده باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية وبيلغوا احكامه المتعلقة بافعالهم اليهم تكميلا لهم في قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعدة النعيم المقيم ووعيده بنار الجحيم فاقام بهم على المكلفين الحجة واوضح عليهم المحجة فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشا على شاهق جبل ولم يبلغه دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشاعرة في ترك الاعمال والايمان ايضا ثم باجلهم قدرا ورتبة وشرفا واعظمهم بدرا مشرقا يهتدي به في ظلمات الهدى واشرفهم نسبا فان الله تعالى اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور وازكاهم مغرسا مكان غرس وطيبهم منبتا موضع نبات اكرمهم محتدا مكان اقامته من حتد بالمكان يحتد اذا اقام به المراد به هنا البلدة مكة شرفها الله تعالى فان الاماكن لها مدخل في زكاء الاخلاق وطهارتها واطيب الاوصاف وسلامتها وحسن الافعال وكرامتها وهي ازكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس قد طرد واعنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله صلوة لقوله عم ما اطيبك من بلد واحبك الى واكرمها عند الله تعالى لقوله عم انك خير ارض

الله واحب ارض الله الى الله واقومهم دينا واعدلهم ملة الدين والملة متحدان بالذات ومختلفان
بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع بها تسمے دينا ومن حيث يجتمع عليها تسمے ملة وانما كان شرعه
اقوم واعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع موضع
النجاسة وحرمة البيتوتة مع الحائض في بيت واحد وتعين القود في القصاص وعن التخفيف
المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذي كان في دين النصارى من مخامرة النجاسات ومباشرة
الحيض وتعين العفو في القصاص الى غير ذلك اوسطهم امة الاوسط كالوسط بمعنے الافضل و
كذلك جعلناكم امة وسطا واسدهم اصوبهم قبلة فان الكعبة اول بيت وضع للناس مباركا واسد
ما استقبل اليه واسدهم عصمة فان الانبياء معصومون وكان عصمته اشدهم واقواهم في العصمة لان
الله تعالے اعانه على قرينه من الجن فاسلم فلا يامره الا بخير واكثرهم حكمة علمية وعملية كما يشهد به سيرته
لمن تتبعها واعزهم نصرة فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال الله تعالے وينصرك الله نصرا عزيزا الى
بالغا في الفخر والغاية سيد البشر كما اشتهر في الخبر المبعوث الى الاسود والاحمر اي العرب والعجم وقيل
الانس والجن الشفيع المشفع المقبول الشفاعة الذي شفعته قبلت شفاعته يوم المحشر بكسر الشين من
حشر يحشر حبيب الله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ابي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
بن هاشم كني عم بابي القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم للناس حظوظهم في
دينهم ودنياهم وذكر الابن مبالغة في مباشرة القسمة وانزل معه عطف على ختمهم واشارة الى
اظهر معجزته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان كتابا عزيزا
مبينا اي ظاهر اعجازه او مظهر الاحكام من ابان بمعنے ظهر او اظهر فاكمل للعباد دينهم واتم عليهم نعمته
ورضي لهم الاسلام دينا ماخوذ من قوله تعالے اليوم اكملت لكم دينكم الآية كتابا بدل من كتابا عربيا
كريما مرضيا جامعا لمنافع لا تستقصى وقرآنا مفردا قديما لان كلام الله تعالے من صفاته الحقيقية التي
لا مجال للحدوث فيها ذا غايات هي اواخر السور ومواقف هي فواصل الآيات محفوظا في القلوب
ويروى في الصدور ومقروا بالالسن مكتوبا في المصاحف وصف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه
هذه العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن
متعلقاتها اعني المقروء والمحفوظ والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء
والوقوف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آلات القراءة واما ما اشتهر من الشيخ
ابي الحسن الاشعري من ان القديم معنے قائم بذاته تعالے قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد
قيل انه غلط من الناقل منشاؤه اشتراك لفظ المعنے بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسنزيد
ذلك وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالے لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد اليه الباطل

سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص ما بين الجهتين لان من ياتي شيئا ياتيه غالبا من قدامه
او من خلفه ولا يتطرق اليه نسخ اي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عم وذلك لانقطاع الوحي وتقرر احكامه
الى يوم القيمة ولا تحريف في اصله بان يتبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم
التورية او في وصفه بان يغير مثلا اعرابه وتشديده وكما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم
في الانجيل من قوله ولدا له عيسى من جارية عذراء اي جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القرآن
تحريف اصلا لقوله تعالى انا له لحافظون ولما توفاه اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت
من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين
عن مطاعنهم كيلا يفضي بالقاصرين الى سوء اعتقادهم فيهم وفق اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم
يعني ابا بكر رضه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى وقد علم ان اكرمهم عند الله اتقاهم واشار بقوله وفق
الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع واحقهم بخلافته واولاهم فانه عم جعله خليفة في
امامة الصلوة حال حيوته فابرم قواعد الدين اي احكمها ومهد بسطها ووطأ لهم من ذلك تقليلة
في دفع مانعي الزكوة معللين بان صلوته عم كانت سكنا لهم دون صلوته ورفع مبانيه وشيد بقية
شيد البناء طوله واقام الاود ورتق الفتق الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق ولم
الشعث يقال لم الله شعثه اي اصلح وجمع ما تفرق من اموره وسد الثلمة الخلل وقام قيام الايد بامر
دينهم وبنائهم الايد بوزن السيد هو القوي وجلب المصالح جذبها ودرء المفاسد دفعها الاولاهم
واظهرهم وكفاه في دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب في خلافته وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين
وسيرته اقتفى اي تبع اثره وهو بتحريك الثاء ما بقي من رسم الشيء والترسم وتحرى طريقته فقهر العتاة الجبابرة
جمع العاتي وهو المتجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب وكسروا اعناق الاكاسرة
جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس حتى اضاؤا بدينه الآفاق واشرقت
الآفاق بذلك كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف بالعلوم والاعتقادات الحقة
ومحاسن الافعال المرضية ومكارم الاخلاق الزكية وطهروا الظواهر من الفسوق من الخروج عن
الطاعة والبطالة بكسر الباء وهي الكسالة المودية الى اهمال المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل
الى العقائد الزائغة الباطلة والجهالة والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل والضلالة وهي سلوك
ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه صلوة تكافي تماثل سابق بلائه مشقته وغنائه في ازهاق الباطل
وافنائه وتضاهي تشابه حسن عنائه نصبه وكفايته في اظهار الحق واعلائه ما طلع النجم وهوى وعلى آله نجوم
الهدى ومصابيح الدجى يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال وعلى جميع اصحابه من هاجر
اليه من اوطانه ونصروا اولى في مكانه وسلم عليه وعلى آله واصحابه تسليما كثيرا وبعد فشرح قصيرين الباع

على تأليف الكتاب فإن كمال كل نوع يعني أن كماله بعد تحصيله وتكميله نوعا بحسب نوعه المسمى كمالا أولا على
الإطلاق إنما هو بتحصيل صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا
وأشار إلى أنه قسمان أحدهما صفات مختصة قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للإنسان مثلا والثاني آثار
صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فيختص به أيضا كالكتابة الصادرة عنه وكالقضاء للسيف وبحسب زيادة ذلك
المذكور أعني الكمال الثاني ونقصانه يتفاضل بعض أفراده أي أفراد ذلك النوع بعضا إلى أن يعد واحدهم
بألف ولم أر أمثال الرجال تفاوتت إلى المجد حتى عد ألف بواحد بل يعد أحدهم سماء والآخر أرضا ... التأ
أرض بكل أرض وأنت من فوقهم سماء بسماء وأما تفاضل الأنواع فيما بينها فبحسب تفاضل نوعاتها المختصة بها
آثارها المقصودة منها كما أشار إليه بقوله والإنسان مشارك لسائر الأجسام في الحصول في الحيز في المكان
والقضاء الخالي عنه المتحيز وللنباتات في الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوانات العجم في حيوته ما بحواسه
وحركته بالإرادة وإحساسه وهذه الأمور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا له من حيث أنه إنسان
بل هي كمالات للجسم مطلقا أو للجسم النامي أو للحيوان وإنما تميز الإنسان عنه هذه الأمور المشاركة
إياه فيما ذكر بما أعطي من القوة النطقية التي هي كماله الأول المنوع إياه وما يتبعها من الكمالات
الثانية التي بها تفاضل أفراده بعضها على بعض من العقل أي استعداده لإدراك المعقولات
والعلوم الضرورية الحاصلة له باستعمال الحواس وإدراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات
والمباينات وأهلية للنظر والاستدلال وترقيه بذلك في درجات الكمال وحلمه بالعلم واستحالة
كماله الأشرف والأعلى إنما هو بتعقل المعقولات الأولى واكتساب المجهولات منها وإن كانت الأخلاق
الحسنة التابعة للأعمال الصالحة كمالا له معتدا بها لكن الكمالات العلمية أرفع وأعلى إذ لا كمال له
كمعرفته تعالى والعلوم متشعبة متكثرة والإحاطة بجملتها متعسرة أو متعذرة فلذلك فلتعسر الإحاطة بل تعذرها
افترق أهل العلم زمرا فرقا وتقطعوا أي تقسموا أمرهم بينهم زبرا هو بفتح الباء جمع زبرة وهي
القطعة من الحديدة ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب أي اتخذوا أمر العلم وطلبهم إياه فيما بينهم قطعا
مختلفة أو كتبا متفاوتة وأبرأ أمرهم فيه بين منقول متخالف الأصناف ومعقول متباين الأطراف
وفروع متدانية الجنوب وأصول متشابكة العروق وتفاوت عطف على افترق حالهم في اقتناء
العلوم وتفاضل درجاتهم في الترقي إلى مراتبها العلى إن قال ابن عباس رضي الله عنهما في درجاتهم
إنها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين من تلك الدرج خمسمائة عام والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في هذا العدد
وقال بعض أكابر الأئمة وأحبار الأمة الحبر بالكسر والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويزينه في بيان
معنى الخبر المشهور والحديث المأثور المروي من أشهر الحديث أو ذكرته عن غيرك اختلاف أمتي
رحمة عطف بيان للخبر وقوله يعني الذي يريد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف أمته اختلاف هممهم

فی العلوم مقول ذلک البعض وما بعده تفصیل لذلک الاختلاف اعنی قوله فهمة واحد فی الفقه وضبط
الاحکام المتعلقة بالافعال وهمة آخر فی الکلام لحفظ العقائد فینتظم بهما امر المعاد وقانون العدل المقیم المنوع
کما اختلاف همم اصحاب الحرف والصناعات لیقوم کل واحد منهم بحرفة وصناعة فیتم النظام فی المعاش
المعین کذلک الانتظام وهذا الاختلاف ایضا رحمة کما لا یخفی لکنه مذکور ههنا تبعا وتنظیرا واذا کان الامر علی ما ذکر
من تعذر الاحاطة بجملة العلوم فاذا الواجب علی العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فیه اتم هذا کما ذکر
وان ارفع العلوم رتبة ومنقبة واعلاها فضیلة ودرجة وانفعها فائدة واجدلها عائدة واحریها ای اجدرها
بعقد الهمة بها والقاء الشراشر علیها یقال القی علیه شراشره ای نفسه بالکلیة حرصا ومحبة وهی فی
الاصل بمعنی الاثقال جمع شرشرة وآداب النفس القائها فیها وتعددها بها وصرف الزمان الیها علم
الکلام المتکفل باثبات الصانع وتوحیده فی الالوهیة وتنزیهه عن مشابهة الاجسام ترک الاعراض
اذ لا یتوهم مشابهته ایاها والصاقه بصفات الجلال والاکرام ای بصفات العظمة والاحسان الی
المخلصین من عبادة او بالصفات السلبیة والثبوتیة او القهر واللطف واثبات النبوة التی هی اساس
الاسلام بل لا مرتبة اشرف منها بعد الالوهیة وعلیه مبنی الشرائع والاحکام ای علی علم الکلام
بناء العلوم الشرعیة والاحکام الفقهیة اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم یتصور علم التفسیر والحدیث ولا علم
الفقه واصوله وبه یترقی فی الایمان بالیوم الآخر من درجة التقلید الی ذروة الایقان وذلک الایقان
هو السبب للهدی والنجاح فی الدنیا والفوز والفلاح فی العقبی فوجب ان یعتنی بهذا العلم کل الاعتناء
وانه فی زماننا هذا قد اتخذ ظهریا ای امرا منسیا قد القی وراء الظهر وصار طلبه عند الاکثرین شیئا فریا
بدیعا عجیبا وقیل مصنوعا مختلقا لم یبق منه من علم الکلام بین الناس الا قلیل ومطمح نظر من یشتغل
به علی الندرة قال وقیل هما فعلان والمعنی ان منتهی ما یرتفع الیه فنظر من یشتغل به نادرا هو النقل
عنه شخص معین او مجهول منه غیر الثقات الی درایة واستبصار فی روایة فوجب علینا ان نرغب طلبة
زماننا فی طلب التدقیق ونسلک لهم فی هذا العلم مسلک التحقیق وانی قد طالعت ما وقع الی من الکتب
المصنفة فی هذا العلم فلم ار فیها ما فیه شفاء العلیل باعراض الهوام فی الاراء ولا رواء ای ری اورد الغلیل بحرارة العطش
فقصد للطالب الاعتقادیة الشوق الیها وفی الصحاح ان الرواء بفتح الراء والمد اسم للماء العذب وبکسرها جمع ریان وبضمها المنظر الحسن
والاول مراد واما الاخران فلیسا بمرادین لعدم المناسبة وبالجملة ففی قول المص اجمال سببها حذف منه کلمة لا لکثرة الاستعمال
والجملة الحالیة اعنی قوله والهمم قاصرة ماوله بالظرف نظرا الی قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها
صلة لما وهذا من قبیل المیل الی المعنی والاعراض عما یقتضیه اللفظ الظاهرة ای انتفی حصول الشفاء
والارواء عن الکتب فی کل زمان لا بمثل انتفائه فی زمان قصور الهمم فان هذا الانتفاء اقوی فی الرغبات
فی تعلمه فاترة والدواعی الیه قلیلة والصوارف عنه متکاثرة ثم انه بین ما اجمله من حال تلک الکتب بقوله

فمختصراتها قاصرة عن افادة المرام باختصارها المخل ومطولاتها مع الاسآم لما فيها من الاسهاب
الممل مذهلة للافهام في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر احوال المصنفين
في تصانيفهم الكلامية فقال منهم من كشف عن مقاصده اي مقاصد علم الكلام القناع بازالة استارها
عنها ولكنه قنع من دلائله بالاقناع بما يفيد الظن ويقنع وما منهم من سلك المسلك السديد في الدلائل
لكن لم يحط المقاصد بل نظر اليها نظره من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها ومنهم من غرضه نقل المذاهب التي
ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها والاقوال التي صدرت عمن قبله والتصرف بالرفع
عطف على النقل في وجوه الاستدلال وتكثير الجواب والسوال ولا يبالي الام المآل اي الى اي شيء
مرجع نقله وتصرفه فتكثيره هل يترتب عليها ثمرة او يزداد بها حيرة ومنهم من يلفق ويجمع ويضم مغالطا
شبهها يغالط فيها لترويج رايه ولا يدري ان الانتقاد من ورائه فيزيفها ويفضحها ومنهم من ينظر في مقدمة
ويختار منها من المقدمات التي نظر فيها ما يؤدي اليه بادي رايه اي ادلة بلا امعان وتامل ويبني
عليها مطالبه وربما يكر ويرجع ويحيل بعضها بعض المقدمات على البعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد
بسببه الاختلال ومنهم من يلتجئ بتضخيم الكتاب بالبسط في العبارة والتكرار في المعنى ليظن به انه بحر زخار
كثير الامواج من زخر البحر امتد وارتفع ومنهم من هو كحاطب ليل كمن يجمع الحطب بالليل فلا يميز
بين الرطب واليابس والضار والنافع وجالب رجل وخيل الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل
الفرسان يعني كجالب العسكر باسره ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه في كلا التشبيهين
بقوله يجمع ما يجده من كلام القوم ينقله نقلا لا يستعمل عقلا ليعرف اغث ما اخذه ام سمين وسخيف اي
رقيق وركيك ما القاه ساقه ام متين اي قوي فصار جميع ما ذكره باعثا لي على تاليف الكتاب كما اشار
اليه بقوله فحداني اي ساقني وبعثني الحدب العطف والشفقة على اهل الطلب لهذا العلم ومن له في
تحقيق الحق فيه ارب اي حاجة الى ان كتب هذا اشارة به الى كتابه كتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا
بتطويله ولا مختصرا مخلا باختصاره اودعته اوردت فيه لب الالباب خلاصة العقول وميزت فيه
القشر من اللباب ولم آل ولم اترك جهدا سعيا وطاقة في تحرير المطالب الكلامية وتقرير المذاهب
الاعتقادية وتركت الحجج تتبختر تمايل في شيتها كالمتدلل بجمالها افصاحا مفعول له والشبه تتضاءل
تتصاغر وتتحاقر افتضاحا كالذي ظهرت مقابحه وانكشفت سوأته ونبهت في النقد والتزييف للدلائل
والهدم والتضعيف اي الاحكام للمقاصد على نكت هي ينابيع التحقيق ونقر تهدي الى معادن
التدقيق النكتة لطائفة من الكلام منقحة مشتملة على اللطيفة مؤثرة في القلوب والينبوع عين الماء والفقر
بالسكون فقارة الظهر ويطلق على اجود بيت في القصيدة تشبيها لها بها في الاستحكام على قرينة الاسجاع ايضا وانا انظر
من الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورد الماء اذا جاء الى المصادر مواضع الرجوع جمع مصدر من صدر اذا رجع

واتامل في المخارج قبل ان نضع قدمي في المداخل ثم ارجع القهقرى اي الرجوع الى الخلف اتامل
فيما قدمت هل فيه من قصور فازيله واتممه وارجع البصر كرة بعد اخرى هل ارى فيه من فطور اي شق فاسده
واصلحه حافظا حال من فاعل كتبت وما في خبره من اودعته وما عطف عليه اي فعلت كل ذلك حافظا
للاوضاع التي ينبغي ان يجانب عنها الى اي ناشيد ايا ايجاز العبارة مشبعا موضحا باطنابها في مقام
الرمز والاشباع فلقد بالغت في تحرير كتابه د نصح طالبيه حتى جاء متعلق بتلك الافعال المذكورة كما ارادت
ووفق الله وسدد في اتمام ما قصدت ثم بين مجيئه على وفق ارادته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه ولا ارتياب
ولا لجلجة اي لا تردد فيه ولا اضطراب متناسبا صدوره اوائله وروادفه اواخره متعانقا سوابقه
ولواحقه وقوله بكرا ادل من كلاما من ابكار الجنان لم يطمثها اي لم يمسها من قبل انس ولا جان وكنت برهة
من الزمان مدة طويلة منه اجيل رائي ادير واردد وقداحي كما يفعله اليائس حال تفكره في الميسر واوامر
نفسي من المؤامرة وهي المشاورة كان كلا من المتشاورين يأمر صاحبه بما يراه واشاور ذوي
النهى جمع نهية وهي العقل لانه ينهى عن الفحشاء من اصدق اي اتوجه بخاطبها من الخطبة بالضم
للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه وكثرة الراغبين فيها وقوله في كفؤ متعلق باجيل
وما عطف عليه ازفها اليه يقال زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا فايعرف قدرها و
يعلي مهرها يكثره موفق من عند الله له مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث يعز الدين فيها
بالسيف والسنان وهو متطلع ناظر مستشرف الى مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى الدراية
وفيه اشارة الى اسم الكتاب ينصره فيها بالحجة والبرهان ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة
فان السيف القاضب القاطع اذا لم يمض الحجة حده كما قيل مخراق لاعب وهو منديل يلف ليضرب
عند التلاعب حتى دفع غايته لاجالة الرائي وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن من وازنت
بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالاخر ليتعرف ايهما ارجح ولا يوازي لا يحاذي ولا يقابل باحد وهو
غني من ان يباهي غيره ويفاخره واجل من ان يباهى عليه يفاخر والمعنى انه اجل من يتعلق المباهاة
اي مما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا وهو اعظم من ملك بلاد وساس اي حفظ
وضبط العباد شانا تمييز عن النسبة في اعظم واعلاهم منزلا ومكانا والذاهم راحة وبنانا يقال فلان
ندي الكف اذا كان سخيا واشجعهم جاشا هو بالهمزة زوال القلب اذا اضطراب وفلان رابط
الجاش اي يربط نفسه عن الفرار لشجاعته وجنانا واقواهم دينا وايمانا واورعهم سيفا وسنانا يقال
رعته فارتاع اي افزعته ففزع وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا واعوانا
واجمعهم للفضائل النفسية التي اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة واولاهم بالرياسة الانسية
من شيد رفع واحكم قواعد الدين بعد ان كادت منهدم واستبقى حشاشة الكرم بقية روحه حين ارادت

ان ينعدم ورفع رايات المعالي اوان زمان تاهزت فارتب الانعكاس الانقلاب على رؤسها (الانتكاس)
وحدد مكارم شريعة الفضائل التي دعى اليها في الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان
اقصد وقد اذنت اعلمت بالاندراس بالانمحاء فحررتها لك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال
الدنيا والدين ابو اسحق لازالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار تجرية برضاه هذا دعاء قد شاع
في عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية والى الله ابتهل اتضرع باطلاق
لسان واري جنان برغبة وافرة توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص الداعي (المستدعي)
للاجابة ان يديم ايام دولته ويمتعه بما خوله اي اعطاه وملكه العزيز دهرا طويلا ويوفقه ان يكتب
به بما خوله الانعيين ذكرا جميلا في هذه الدار واجرا جزيلا في دار القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير
والكتاب مرتب على ستة مواقف وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام و
هو الموقف الاول في المقدمات او لا يجب وح اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلاثة
التي للموجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذي لا يقوم بنفسه
بل بغيره وهو الموقف الثالث في الاعراض او بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر
واما بالواجب تعالى فاما باعتبار رسالة الرسل وبعثة الانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات
اولا باعتباره وهو الموقف الخامس في الالهيات ووجه في التقديم والتاخير ان المقدمات يجب
تقديمها على الكل والامور العامة كالمبادي لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة
على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال العرض على احوال الجوهر
كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم
تركبها من الجواهر الافراد التي لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض
متوقف على وجوده الجوهر والله الهادي

الموقف الاول في المقدمات

وفيه مراصد ستة المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه
في هذا العلم كما ستعرفه وليس المراد بوجوب التقديم انه لا بد منه قطعا بل اريد الوجوب العرفي الذي
مرجعه اعتبار الاولى والاخلق في طرق التعليم وفيه مقاصد ستة ايضا الاول تعريفه اي تعريف العلم
الذي يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة في طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه
سواء كان حدا لمفهوم اسمه او رسما له فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه و
يميزه عما عداه بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيده بصيرة فيه فلان

من ركب متن عمياء اي العماية بمعنى الباطل او شك ان يخبط خبط عشواء فهي الناقة التي لا تبصر
قدامها فهي تخبط بيديها كل شيء ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة والكلام
علم بامور يقتدر معه اي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد
الدينية على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالاول اشارة الى المقتضي والثاني
الى انتفاء المانع وههنا ابحاث الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك
المخطي في العقائد ودلائلها على ما صرح به الثاني انه نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة و
باطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم بجميع القواعد مع ما يتوقف عليه اثباتها
من الادلة ورفع الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما يصاحب وايجابه هذا العلم دون
العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اي
وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر
من هذا الحد ماله نوع اختصاص به دون علم النحو المجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك
القدرة دائما على جميع العقائد بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا الثالث انه اختار
يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء
السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم الكلام
اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل
فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا
عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة
دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق او
المراد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قضية المخطي
ولم يرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها
قطعا فيخرج المحدود عن الحد الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا للمعلوم وان
امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم اي معلوم يقتدر معه اي مع العلم به آه والمراد بالعقائد ما يقصد به
نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد فيه
نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية اصلية وعقائد و
قد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد فيه العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فريضة وهذه
تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وهذه لا يكاد تنحصر في عدد بل تتزايد
بتعاقب الحوادث العقلية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام

العشواء

العقائد

رد الشبه

حملها

لها اعنی ان یکون عنده ما یکفیه فی استعلامها اذا رجع الیه والا استدعی زمانا بخلاف الفوائد فانها مضبوطة لا تتزاید فیها انفسها فلا یتعذر الاحاطة بها والاقتدار علی اثباتها بل انما تتکثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدینیة المنسوبة الی دین محمد صلی الله علیه وآله وسلم صوابا کان او خطاء فان الخصم کالمعتزلة مثلا وان خطاناه وفی اعتقاده ما یتمسک به فی اثباته لا نخرجه من علماء الکلام ولا نخرج علمه الذی یقتدر معه علی اثبات عقایده الباطلة من علم الکلام

المقصد الثانی موضوعه ای المقصد الثانی موضوع العلم الذی یراد تحصیله وانما یجب تقدیم موضوعه وهی التصدیق بموضوعیة الموضوع لیتمایز العلم المطلوب عند الطالب مزید امتیاز اذ به بالموضوع یتمایز العلوم فی انفسها بیان ذلک ان کمال النفس الانسانیة فی قوتها الادراکیة انما هو بمعرفة حقائق الاشیاء واحوالها بقدر الطاقة البشریة ولما کان تلک الحقائق مضبوطة واحوالها فتکثرة متنوعة وکانت معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغیر مستحسنة اقتضی حسن التعلیم وتسهیله ان یجعل مضبوطة متمایزة فتصدی لذلک الاوایل فسموا الاحوال والاعراض الذاتیة المتعلقة بشیء واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او باشیاء متناسبة تناسبا معتدا به سواء کان فی ذاتی او عرضی علما واحدا او دونوه علی حدة وسموا ذلک الشیء او تلک الاشیاء موضوعا لذلک العلم لان موضوعات مسایله راجعة الیه فصارت عندهم کل طایفة من الاحوال متشارکة فی موضوع علما منفردا ممتازا فی نفسه من طایفة اخری متشارکة فی موضوع آخر فجاءت علومهم متمایزة فی انفسها بموضوعاتها وسلکت الاواخر ایضا هذه الطریقة فی علومهم وهو امر استحسانی اذ لا مانع عقلیا من ان یعد کل مسئلة علما براسه وتفرد بالتعلیم ولا من ان یعد مسائل کثیرة غیر متشارکة فی موضوع واحد سواء کانت متناسبة من وجه آخر او لا علما واحدا وتفرد بالتدوین واعلم ان الامتیاز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة والعلوم بالتبع والحاصل بالتعریف علی عکس ذلک ان کان تعریفا للعلم واما ان کان تعریفا للمعلوم فالفرق انه قد لا یلاحظ الموضوع فی التعریف کما فی تعریف الکلام وان جعل تعریفا لمعلومه وهو ای موضوع الکلام المعلوم من حیث یتعلق به اثبات العقاید الدینیة تعلقا قریبا او بعیدا وذلک لان مسایل هذا العلم اما عقاید دینیة کاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضایا یتوقف علیها تلک العقاید کترکب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وکانتفاء الحال وعدم تمایز المعدومات المحتاج الیها فی اعتقاد کون صفاته تعالی متعددة موجودة فی ذاته والشامل لموضوعات هذه المسایل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حکم علی المعلوم بما هو من العقاید تعلق به اثباتها تعلقا قریبا وان حکم علیه بما هو وسیلة الیها تعلق به اثباتها تعلقا بعیدا

العقاید ن

والبعيد مراتب متفاوتة وقد يقال العلوم من الحيثية المذكورة تتناول محمولات مسايله ايضا فالاولى
ان يقال من حيث انها من العقايد الدينية او وسيلة اليها لا يقال ان اريد بالعلوم مفهومه
فكانت محمولات المسايل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد ما صدق عليه من افراده كان
اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول
قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه نعم يتجه ان الحيثية المذكورة
لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان
بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وقيل هو اي موضوع الكلام ذات الله
تعالى والقايل بذلك هو القاضي الارموي اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني عن صفاته
الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم اي احداثه واما في الآخرة كالحشر
للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه
ام لا والثواب والعقاب في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا ولا بد في هذه الاربعة من
اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظر من وجهين
الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن غيرها من غير ما ذكرت من الاعراض الذاتية لذاته
تعالى كالجواهر والاعراض اي احوالها لا من حيث هي مستندة اليه تعالى حتى يمكن ان يندرج
في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لا يتداخلان والاعراض لا ينتقل
لا يقال ذلك البحث انما يورد في هذا العلم على سبيل المبدائية لا على انه من مسايله فلا يلزم
ان يكون راجعا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس ذلك البحث من الامور البينة بذاتها
حتى يكون من المبادي المطلقة المستغنية عن البيان بالكلية فلا بد من بيانه في علم فان بين
في هذا العلم فهو من مسايله فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت
ولا شبهة في جواز كون بعض مسايل علم مبدا لمسايل اخرى منه اذا لم يتوقف الاولى على الاخرى
فيكون مسئلة من جهة ومبدا من جهة اخرى كما سيأتي او في علم آخر اي وان بين في علم آخر كان
علم اعلى منه من علم الكلام يبين فيه مبادئه شرعي اذ لا يجوز ان يبين المبادي في علم اعلى غير شرعي
والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي وانه اي ثبوت علم
شرعي اعلى علم الكلام باطل اتفاقا ولقايل ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد تبين وان
كان على قلته في العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادي الكلام
او احتياجه في مبادئه الى علم غير شرعي فان سلم بطلان الثاني فلا نسلم بطلان الاول الا ان
يقال ليس لنا علم شرعي تبين فيه ما نحن بصدده الثاني ان موضوع العلم لا تبين فيه وجوده

وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه يتوقف
على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه واعترض عليه بان
اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا محذور اصلا واجيب بان
الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص
بواحد منها فهو خبر حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض
الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يحمل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد فيلزم
اذا كان موضوع الكلام ذاته تعالى اما كون اثبات الصانع مبينا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا
او كونه مبينا في علم اعلى سواء كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي
هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس
والقسمان يعني كون اثباته تعالى مبينا بذاته وكونه مثبتا في علم اعلى من الكلام باطلان اما بطلان
الاول فلما مر اي لانه لا شك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز كون ذاته
تعالى مسلم الانية في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم
الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون
اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا من كونه اعلى منه مما
يستنكر ايضا فان قلت العلوم الذي جعلته موضوع الكلام ما حال انيته قلت هي بينة بذاتها
غير محتاجة الى بيان كانية الموجود الذي هو موضوع العلم الالهي ولا يعني بانيتها سوى حملها على
غيرها ايجابا فتدبر وقيل هو اي موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اي من حيث هو غير مقيد بشيء والقائل به
طائفة منهم حجة الاسلام ويمتاز الكلام عن الالهي المشارك له في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا
باعتبار هو ان البحث ههنا اي في الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث في العلم الالهي فانه
على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه ايضا كالقول الاول نظر من وجهين الاول قد يبحث فيه
اي في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة في الخارج
اي يبحث فيه عن احوال لامور لا يتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور في الخارج سواء كانت
موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا
وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج
واما الوجود في الذهن فهم اي المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم الخارجي
والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما يعتبر منها
من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية والمسائل

الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا وان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد
عليه ما اشار اليه بقوله وبهذا القدر اي بكون المسائل حقة على قانون الاسلام لا تتميز العلم
اي علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي ذلك
اي كون مسائله حقة على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم منه باطل قطعا لان المخطئ من ارباب
علم الكلام كما اشير اليه وان كفر ذلك المخطئ كالمجسمة المصرحين بكونه جسما دون القائلين
باتصافه بصفات الاجسام المتسترين بالبلكفة او بدع كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد
بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما يستند
اليهما فيتناول الكل وللقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا
للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعلت قيدا له اتجه
ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس سائر حيثيات العلوم
المقصد الثالث فائدته وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد الشروع في ذلك العلم
دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور الشروع فيه قطعا وذلك
لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكن الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه
ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم يكن موافقا لغرضه فيعد سعيه عبثا في تحصيله عرفا وليزداد
عطف على دفعا رغبة فيه اذا كان ذلك العلم مهما للطالب بسبب فائدته التي عرفها فيتوفر جده
من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة وهي اي فائدة علم الكلام امورا بالنظر
الى الشخص في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان يرفع الله الذين
آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء المؤمنين بالذكر بعد اندراجهم في المؤمنين
رفعا لمنزلتهم كانه قال وتخصيص ... ما هو الاعلام منكم بالنظر الى تكميل الغير ارشاد المسترشدين
بايضاح المحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فان ذا الزام الكمل
على نفي المعاند ... والاسترشاد فيكون نافعا له ومكملا اياه وبالنسبة الى
اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين وهي عقائده عن ان تزلزلها شبه المبطلين وبالنسبة
الى فروعه وهو ان تبنى عليه العلوم الشرعية اي يبنى عليه ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤول
اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث و
لا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالآخذ فيها بدونه كبان على غير اساس او اذا سئل عما هو فيه لم يقدر على
البرهان كمقلد لا قياس يجد ... فاذا ... كانوا عالمين بحقيقة وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما
بيننا كما في علم الفقه بعينه بالنظر الى الشخص في قوته العملية وهو صحة النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد

فيه وفي الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بها اي بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب
الثواب عليه وغايته ذلك كله اي والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وينتهي اليها
هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهي منتهى الاغراض وغاية الغايات
المقصد الرابع في مرتبته اي شرفه انما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع فيه ليعرف
قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفي حقه من الجد والاعتناء في اكتسابه واقتنائه واذا عرفت هذا فنقول
قد علمت ان موضوعه اي موضوع الكلام هو المعلوم اعم الامور واعلاها شأنا وان اشرف
المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف كان
العلم به اشرف ومنها ان موضوعه مقيسة بحيثية تنبي عن شرفه اليه وغايته اعني تلك السعادة المترتبة
على الامور الخمسة اشرف الغايات واجداها نفعا ودلائله يقينية يحكم بها اي بصحة مقدماتها وصحة
الصورة ... بها صريح العقل بلا شائبة من الوهم وقد تأيدت تلك الدلائل بالنقل وهي اي
شهادة النقل لها بالصحة تأييدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة اذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي
تطابق فيه العقل والنقل قطعا بخلاف دلائل العلوم الاخر فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها
بان احكام عقولهم ماخوذة من اوهامهم لا من صرائحها فلا وثوق بها اصلا وهذه الامور المذكورة في
شرف علم الكلام اعني معلومه وغايته وحجته هي جهات شرف العلم لا تعدوها اي لا تتجاوز جهات
الشرف هذه التي ذكرناها واما كون مسائل العلم اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها
فهو فالكلام اذن اشرف العلوم بحسب جهات الشرف المقصد الخامس مسائله بدون
كلمة في وهو المناسب لما تقدم وتاخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة
الاجمالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه لتنبيه الطالب على ما يتوجه اليه من المطالب
بينها موجبا لمزيد استبصار في طلبها وانما قال التي هي المقصد لان كل علم مدون له مسائل هي
المقاصد الاصلية فيه وله مباد اما تصورية او تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وربما
عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليها كما عد موضوعه جزءا واما الثامنة ففيه ان الموضوع نفسه من المبادي
التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارج عنه اتفاقا وانيته اعني وجود الموضوع من
المبادي التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان الشفاء وهي
اي مسائل الكلام كل حكم نظري جعل المسئلة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في
العلم واما اطرافه فمن المبادي التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة
قد تكون ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها او لبيان لميتها وانما حمل
كل حكم على ... المسائل نظرا الى مآل معناه كما قال وهي الاحكام النظرية للمعلوم وهو اي ذلك

الحكم النظري من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شيء منها سواء كان توقفها قريبا او بعيدا وهو اي
الكلام العلم الاعلى اليه تنتهي العلوم الشرعية كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مبادي تبين
في علم آخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وبيان ذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية
المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى
اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك
العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليه باعتبار مواد ادلتها او باعتبار
صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مبادي تبين في علم
آخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية او مبينة فيه فهي اي تلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه
الحيثية ومباد لمسائل اخرى منه لا تتوقف تلك المبادي عليها لئلا يلزم الدور ومما قررنا تبين لك ان احوال المعدوم
والمحال والمباحث النظر والدليل مسائل كلامية وتجويز ان يكون مبادي اعلى العلوم الشرعية مبينة في غير علم
شرعي ويحتاج هو لذلك اليه مما يجترئ عليه الا فلسفي او متفلسف يلخص من فضلات الفلاسفة وشبهه ذلك باحتياج
اصول الفقه الى العربية مما لا يتفوه به محصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات
العقائد اصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب عنه اي من الكلام
يستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق لنفاذ حكمه فيها باسرها دون ان
ينفذ فيه حكم شيء منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع
الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا تناسب تسميته خادم
العلوم **المقصد السادس** تسميته وانما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله
مزيد اطلاع على حاله يقتضي بالطالب مع ما سبق الى كمال استبصاره في شانه انما سمي الكلام الكلام اما لانه
بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه بالكلام
في مقابلته الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة فمن ثم يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظرا الى
نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام فيها في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسا لها او لان ابوابه عنونت اولا في كتب
المتقدمين بالكلام في كذا فبعد تغير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله او لان مسئلة الكلام يعني قدم القرآن وحدوثه اشهر
اجزائه وسببه ايضا لتدوينه حتى كثر فيه اي في علم الكلام انه قديم او حادث التناحر اي التقاتل والتسافك اذ قد روي ان بعض
الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الاسلام طالبا منهم الاعتراف بحدوث القرآن فغلب عليه التسمية
الشيء باسم اشهر اجزائه او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم على قياس ما قيل في المنطق من انه
يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات والله اعلم **المرصد الثاني** في تعريف مطلق العلم من
ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد للمتكلم من تحقيق

ماہیۃ العلم اولاً ومن بیان انقسامہ الی ضروری وکسبی ثانیاً ومن الاشارۃ الی ثبوت العلوم الضروریۃ التی تنتہی
الیہا ثالثاً ومن بیان احوال النظر وافادتہ العلم رابعاً ومن بیان الطریق الذی یقع فیہ النظر ویوصل الی
المطلوب خامساً اذ بہذہ المباحث یتوصل الی اثبات العقاید واثبات مباحث اخری یتوقف علیہا العقاید وقد
عرفت انہ قد جعل جمیع ما یتوقف علیہ اثبات العقاید من القضایا المکتسبۃ مقاصد فی علمہ کیلا یحتاج فیہ الی علم
آخر فالمباحث المذکورۃ فی ہذہ المراصد الخمسۃ مسائل کلامیۃ وفی افکار الافکار تصریح بذلک حیث
جعل مشتملا علی ثلث مقاصد متضمنۃ لجمیع مسائل الاصول الاولی فی العلم واقسامہ الثانیۃ فی النظر وما یتعلق
بہ الثالثۃ فی الطرق الموصلۃ الی المطلوبات النظریۃ وفیہ ای فی العلم المطلق ثلثۃ مذاہب الاول انہ ضروری
تصور ماہیتہ بالکنہ واختارہ الامام الرازی لوجہین الوجہ الاول ان علم کل احد بوجودہ ضروری ای بانہ
موجود ضروری ای حاصل بلا اکتساب ونظر وہذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص ہو وجودہ والعلم المطلق
جزء منہ لان المطلق ذاتی للمقید والعلم بالجزء سابق علی العلم بالکل فاذا حصل العلم الخاص الذی ہو لکل
احد بالضرورۃ کان العلم المطلق سابقاً علیہ والسابق علی الضروری اولی بان یکون ضروریاً فالعلم المطلق
ضروری وہو المطلوب والجواب عنہ ان الضروری حصول علم جزئی متعلق بوجودہ فان ہذا العلم حاصل لکل احد
بلا نظر وہو ای حصول ذلک العلم الجزئی غیر تصورہ وغیر مستلزم لہ اذ کثیراً ما یحصل لنا علوم جزئیۃ بمعلومات
مخصوصۃ ولا نتصور شیئاً من تلک العلوم مع کونہا حاصلۃ لنا بل نحتاج فی تصورہا الی توجہ مستانف الیہا فلا
یکون حصولہا عین تصورہا ولا مستلزماً لہا فاذا لم یکن ذلک العلم الجزئی المتعلق بوجودہ متصوراً فلا یلزم تصور
العلم المطلق اصلا فضلا من ان یکون تصورہ ضروریاً ویجوز ان یجاب عنہ ایضاً بانہ انما یتم اذا کان العلم ذاتیاً
لما تحتہ وکان شیء من افرادہ متصوراً بالکنہ بدیہۃ وکلاہما ممنوعان لا یقال نحن لا نقبض علی ما ذکر بل نقول
ان کل احد یعلم بالضرورۃ انہ موجود ویعلم ایضاً کذلک انہ عالم بذلک العلم احد تصوری ہذا التصدیق وہو بدیہی
ایضاً فیکون تصورہ السابق علی التصدیق البدیہی اولی بان یکون بدیہیاً فان قلت فی جواب ہذا التقریر
لا یلزم من بداہۃ التصدیق بداہۃ تصوریۃ ولا بداہۃ شیء منہما فان التصدیق البدیہی لا یتوقف بعد تصور
الطرفین علی نظر فجاز ان یکون تصوراتہ باسرہا کسبیۃ فلا یصح الاستدلال ببداہۃ التصدیق علی بدیہۃ شیء
من تصوراتہا اصلا قلت فی رد ہذا الجواب ان المدعی حصول ہذا التصدیق بلا نظر فی الحکم ولا فی شیء من
اطرافہ اذ لا ینفک عنہ البلہ والصبیان الذین لا یتاتی منہم اکتساب لا فی حکم ولا فی تصور والنزاع فی التسمیۃ بان
التصدیق انما ہو الحکم وحدہ وتصورات اطرافہ شرط لہ خارجۃ عنہ والبدیہی منہ ہو الحکم المستغنی عن الاستدلال
وان کانت تصوراتہ نظریۃ ولیس التصدیق عبارۃ عن المجموع المرکب من الحکم وتصورات اطرافہ حتی یکون
بداہتہ مستلزمۃ ببداہۃ تصوراتہ لا یجدی طائلاً فی ہذا المقام لما عرفت من ان ہذا التصدیق الذی نحن فیہ مستغن
عن النظر مطلقاً ثم شرع فی جواب لا یقال بقولہ لانا نقول یکفی فی التصدیق تصور بوجہ ما ولا یحتاج فیہ الی

تصورها بالكنه كما يحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بانه مشاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته بل هو انسان
او حجر بل قد يقع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل يحكم بان الواجب تعالى والنفس اولا وان لم يعلم حقيقتهما
بل نحكم عليهما باعتبار امر عام عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون
تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه الثاني ان العلم لو كان بديهيا
معروفا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية
كل واحد منهما على معلومية الآخر وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول انه اي مطلق العلم معلوم بحسب
حقيقة لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان
يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به
لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق
والذي يحاول ان يعلمه اي يطلب ان يحيط علما بكنهه على تقدير تعريفه بغير العلم يتصور حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم
ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك
الجزئي ايضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا على تصور
حقيقته فلا دور وحاصل حل الشبهتين بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين تصوره
وذلك لان منشاهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى يقال انه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كان
ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية يقال
ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه متوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة بالذهن
وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما ان
يرتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة
للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان يتصورها والثاني ان يرتسم فيها بمثالها وبصورتها وهذا هو تصورها
لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المعبر عنه بها اضمحلت الشبهتان
بالكلية المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين وللامام الغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري ولكن يعسر
تحديده وربما نصرا بالدليل الثاني وانما قال وربما لان النصرة به تحتمله الا ترى انه ان تم دل على امتناع
التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شيء قالا فطريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهي ان
تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير
مطابق والمطابق اما ثابت واما غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى
اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت
الذي لا يزول بالتشكيك اما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة ويقال

هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد فانهما اي القسمة والمثال ان افادا التميز لماهية
العلم عما عداها فقد حصلت معرفة حقيقتها اذ لا نعني ههنا تحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة ماهية
العلم لان حصول المعرفة بمعنى لابد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تمييزه واعلم ان الغزالي
صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر
في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور
يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي
دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث انه نظري
لا يعسر تحديده وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو اي هذا التعريف
غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع فزيد لذلك عن ضرورة او دليل ظني واخيرا فيه الا ان يخص الاعتقاد
بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم اي على الاصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه فانه
ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق
بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر لبديهة العقل فان
كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع النقيضين والضدين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل
معلوما بوجه ما ومتناقض لكلامه ايضا لان هذا اي انكاره تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه لا يعلم فيستدعي هذا الحكم
العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا نعم قد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم به عن
تعريفهم وكونه ليس بشيء بمعنى انه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك اي كونه شيئا لغة الثاني للقاضي ابي بكر
الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عن حده علم الله سبحانه مع كونه معترفا بان لله علما اذ لا يسمى علمه
معرفة اجماعا اما اصطلاحا او لغة وايضا فيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته
لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة وايضا فعلى ما هو به قيد زائد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون
الا كذلك لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة والثالث للشيخ ابي الحسن الاشعري فقال تارة
بالقياس الى المحل هو الذي يوجب كون من قام به عالما او هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم ومؤدى
العبارتين واحد وفيه دور ظاهر لاخذ العالم في تعريف العلم وقال اخرى بالقياس الى متعلق العلم ادراك
المعلوم على ما هو به وفيه الدور لاخذ المعلوم في الحد وفيه ان الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي هو
اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان اجيب باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف
الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة يعني ان قوله
على ما هو به زائد لان المعلوم لا يكون الا كذلك الرابع لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل اي
احكامه وتخليصه عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد ما له مدخل فيها فيدخل

القدرة في الحمد ويخرج عنه علمنا اذ لا دخل له في صحة الاتقان على راينا فان افعالنا ليس بايجادنا فقد ورد عليه بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده علم احدنا بنفسه وبالباري تعالى وبالمستحيل فان ما تعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه به وانما يرد عليه هذا ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقة واما لو اراد ما يصح به الاتقان في الجملة وان لم يكن مصححا بحسب شخصه فلا ورود لهذا عليه الرابع عبارات من هذه العبارات المذكورة تحو تبيين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة وان التبيين يشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى او اثباته اي اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتا له وهو قبيح وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شيء منهما وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه او الثقة بانه اي المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا الخامس للامام الرازي انه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة واما دليل انما عرف به بعد تنزله عن كونه ضروريا ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد ولا يخفى وروده ايضا على التعريف الاول المنقول من بعض المعتزلة مع انه علم يقال مثلا في الاعراض علمت معنى المثلث وفي الجواهر علمت حقيقة الانسان اذا اراد ان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة السادس للحكماء انه حصول صورة الشيء كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما في العقل اي عنده ليتناول ادراك الجزئيات ويقال بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك بفتح الراء في نفس المدرك بكسرها وهو اي كون العلم حصول صورة او تمثل الماهية مبني على الوجود الذهني وسيجيء البحث عنه اي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه وهذا اي ما ذكره في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وتسميتها علما اي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء من استعمالات اللفظ بعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة اي لا مضايقة ولا منازعة في الاصطلاح بل لكل احد ان يصطلح على ما يشاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور اولى واجب السابع هو المختار من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل في غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني انه صفة امر قائم بغيره يوجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها تمييزا اخرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تمييزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته يمتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميزة عن الابيض واما الادراكات فانها يوجب لمحالها تمييزا عن غيرها على قياس ما يقدم وتوجب لها ايضا تمييز المدركاتها عما عداها اي تجعلها بحيث يلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها بين المعاني اي ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات

هذه الحواس فانها توجب في الامور العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك
التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا
خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فتزول عنه ما حكم به من الايجاب
والسلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشيء
توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من
اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو لشيء
يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقيني وهو ظ
والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما ولا تمانع من التصورات فان
مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وح يحصل هناك قضيتان متنافيتان
صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقليد لا يتمانعان الا بملاحظة وقوع تلك
النسبة وارتفاعها سلبا اعني التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض
فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب او العدول مجاز على
التاويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم
المطابقة اصلا فانا اذا راينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة
الانسان وعلم تصوري به والخطاء انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة
لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك
التصورات فلا اشكال واورد على الحد المختار العلوم العادية وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان
الجبل الذي رايناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا فانها تحتمل النقيض فتخرج من الحد مع كونها من
افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا في المثال المذكور ان شمول قدرة
المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية انه اذا كانت متجانسة
في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها متخالفة الماهية وما تركب من الحجر
لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع
جواز ان يكون المختار قد اعدمه واوجد بدله ذهبا والجواب ان يقال احتمال العاديات للنقيض بمعنى لو
فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه اي من ذلك النقيض مح لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها
والممكن لا يستلزم شيء من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه اي في العلم العادي للنقيض
وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها كما بيناه والاحتمال
الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ونشأه

ضعف ذلك التمييز اما لعدم التجربة وبعدم الطاقة او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثاني المغاير
للاول هو المراد من الاحتمال المذكور وهو الشك ويرد عليه النقض فيه وانه ثم بثبوته في العلوم العادية كما في العلوم المستندة الى الحس
وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شيء منها والمعاني خصت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية والمراد بها
ما يقابل العينية اعني الخارجية فيخرج من حد العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه يفيد تمييزا في الامور العينية
ومن يرى كالشيخ الاشعري انه اي ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سياتي يطرح هذا القيد
فيقول صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قيدا في الحد المختار ويقول بين المعاني الكلية وهذه
الزيادة كما مع الغنى عنها تخل بالطرد اي طرد الحد في جميع افراد المحدود وجريانه فيها وشموله اياها فهو محمول
على معناه اللغوي دون الاصطلاحي اذ يخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات كعلمنا بآلامنا ولذاتنا وهذا
المختار انما حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص
بين العالم والمعلوم كما سياتي حده بانه تمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض واعلم ان احسن ما قيل
في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم
الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام
فالمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شانه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد
الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام و
انشراح ينحل به العقدة المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد المقصد الاول انه اي العلم بمعنى
الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا او بالمعنى المغاير بالحد المختار ان خلا عن الحكم اي ايقاع النسبة او
انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او
انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية
عن الحكم المذكور والآتي وان لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو
الادراك المقارن للحكم كما في القضية عبارة المتاخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاول ولا المجموع المركب منه و
من تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به
رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او ليست
بواقعة فهو تصديق والا فتصور فيكون لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات
التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور
ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو
نظري منه ويعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا
وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا وهما اي التصور والتصور نوعان متمايزان بالذات اي بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى

آخر شككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال
عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا
واعتبار اللازم المشهور هو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور المقصد الثاني
العلم الحادث قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم لا يتصف بضرورة ولا كسب ينقسم الى ضروري قال
القاضي ابو بكر في تفسيره هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا
كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز زوال العلم الضروري بعد حصوله باضداده
كالنوم والغفلة واورد انه قد يفقد العلم الضروري بعدم مقتضيه كما يفقد قبل الحس اي الاحساس والوجدان
وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما
ولا بعد حصوله ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه لان عبارته مشعرة بالقدرة اي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف
منفية فانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه واذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه
انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله بالاضداد
وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا بل غير مقدور فان قلت الانفكاك
مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت لعله اراد باللزوم
الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور واراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون تأخيره كالتفسير
للاول فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اي هو ايضا غير مقدور الانفكاك اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد
حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال
الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه
مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في حد الضروري و
اما النظري فمقدور الانفكاك قبل حصوله بان يترك النظر فيه فنقول نحن في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون
تحصيله مقدورا للمخلوق واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس
الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الالتفات المقدور لنا بل تتوقف على امور غير مقدورة لا يعلم ما هي ومتى
حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات
بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا
نامية والبحار غير عابرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان
النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ومن البديهي ما يثبته بمجرد العقل اي ما يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعانة
بحس او غيره تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي ما يقابل الضروري
فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح هذه عبارة القاضي قال الآمدي

منع تضمنه له ايهما بحاله لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بالايجاب والتوليد مع انه لا يحصل
الا معه ولم يقل ما يوجبه النظر الصحيح كما قال بعضهم اذ ليس ايجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقيبه بطريق العادة
عندنا ولم يقل ايضا ما يحصل عقيبه اذ يدخل في الحد بعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر
الصحيح كالعلم بما يحدث من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك فمن يرى ان الكسب لا يكون الا بالنظر لانه لا طريق لنا
الى العلم مقدورا لنا اولان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات
فلما لم يبق لهما مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور فهو اي النظري عنده الكسبي
وتعريفهما متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى
جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم يطلع عليه جعله اخص
بحسب المفهوم من الكسبي لكنه النظري يلازمه الكسبي عادة بالاتفاق بين الفريقين **المقصد الثالث**
ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته و
كذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه ولا نظر فيه واو لولاه اي لولا ان بعضهما من كل منهما ضروري
لزم الدور او التسلسل وح تكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريان فاذا حاولنا
تحصيل شيء منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور وتصديق آخر هو ايضا نظري مستند الى غيره من
التصورات والتصديقات واما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب او يذهب الى لا نهاية وهما يمنعان
الاكتساب لانهما باطلان مستحيلان كما سيأتي فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وح يلزم ان لا يكون شيء من
التصور والتصديق حاصلا لنا اصلا وهو باطل قطعا لا يقال اذا فرض ان الكل نظري فهذا الذي ذكرته
من لزوم الدور والتسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب مفضيين الى ان لا يكون شيء من الادراكات حاصلا لنا
ايضا نظري على ذلك التقدير وح يمتنع اثباته لان اثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور والتسلسل لما ذكرتم
بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا مستلزم لجميع مقدماته بطلان كونه كذلك يستلزم المحال
المذكور لانا نقول ما ذكرناه في دليلنا من ان التصورات والتصديقات نظري وغير معلوم على ذلك التقدير لا في
نفس الامر بل هو معلوم لنا في نفس الامر فيبطل ذلك التقدير لاستلزامه خلاف الواقع اعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر
والحق ان هذا الدليل الذي ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات اعني اعترف بان تلك القضايا
المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر وزعم انها كسبية على ذلك التقدير فلا يكون معلومة عليه فكيف يجوز
التمسك بها في ابطاله اذ ح يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع
فان جامعها ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب
لا على من يجحدها مطلقا اي يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر ايضا فان هذه الحجة
لا يقوم عليه قطعا لان كل ما يورد في اثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد

ضروري لا يقبل المنع وقد يقال اراد ان ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان
لنا المعلومات التصورية والتصديقية الا انها باسرها كسبية فذلك اما اذا اثبتنا ان الكل من كل منهما ليس
كسبيا لزم ان يكون بعض من كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشيء منهما فله ان يقول امتناع
كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على ان تصور العلم
ضروري وبعضه نظري بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح
والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب المقصد الرابع في نقض مذاهب ضعيفة في هذه
المسئلة وهي اي تلك المذاهب بتاويل الطرائق اربع المذهب الاول ان الكل ضروري وبه قال [illegible]
اصحابنا وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تاثير لها عندنا وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه اي توقف
بعض من الكل او توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية بلا مخالفة معنوية لانا نسلم ان ليس لقدرتنا
تاثير في حصول شيء منه لكنا نعني بالكسبي المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة
لا ما تؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة
عنها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت
باسرها ضرورية وقال ما قد اراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد يسمى كل
اليقينيات ضروريا موافقة ينقل الى ابي الحسن الاشعري وفرقة يمنع ذلك اي توقفه على النظر وهؤلاء ان
ارادوا بعدم توقفه عليه انه اي العلم لا يتوقف على النظر وجوبا اذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك بل
يتوقف عليه عادة او ارادوا به ان العلم الحاصل بعده اي بعد النظر غير واقع به اي بالنظر او غير واقع
بقدرتنا على وجه التاثير بل بخلقه الله تعالى فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة فهو مذهب اهل
الحق من الاشاعرة واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم عن
النظر لا على سبيل التولد وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر
للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا وان ارادوا بالعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا
اي لا تاثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلفة
يتوقف على نظر فيها المذهب الثاني في هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه
كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فانه منقسم الى ضروري ومكتسب به قال الامام
الرازي واختاره في كتبه لوجهين الاول ان المطلوب التصوري اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله
بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه
بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه بالضرورة ايضا واجيب عن هذا
الوجه بان الحصر اي حصر المط التصوري فيما هو المشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز انه

يكون معلوما ومشعورا به من وجه دون وجه ولم يبين بما ذكره ان هذا القسم يمتنع وجوده وطلبه فعاد الامام
وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والمجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما لما مر من امتناع تحصيل
الحاصل وامتناع التوجه نحو المجهول عنه بالكلية والجواب عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام السلبية ان يقال لا نم
ان الوجه المجهول المطلق مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه فان المجهول ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا بشيء مما
يصدق عليه من ذاتياته وعرضياته وهذا الوجه المجهول المطلق ليس كذلك بل قد تصور بشيء يصدق عليه وهو
الوجه المعلوم فان الوجه المجهول غرضا هو الذات والحقيقة التي يطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض
اعتباراته الثابتة له الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا كما نعلم الروح مثلا بان شيء به الحيوة
والحس والحركة وان لها حقيقة مخصوصة بهذه الامور المذكورة صفاتها فيطلب تلك الحقيقة المخصوصة
بعينها ليتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه ومنهم من اثبت في جواب هذه الشبهة وراء
الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه المجهول امرا ثالثا هو المط بقوم ان اي الوجهان به وهذا القيد اعني
قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه حزازة لجواز ان يكون احد الوجهين جزئيا و
القيام عليه يستدعي جدا الا ان يراد به الحمل ولا حاجة في دفع هذه الشبهة اليه اي الى اثبات الامر
الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا
تعريف مفهوم التصورة فلا بد ان يكون ذات ذلك المفهوم اي نفسه وعينه مجهولا لنا اذ لو كان حاصلا لنا
لم يمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اي ذات المط وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون
امر صادق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات
ذات المط الذي هو المجهول ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى نتصور ان يكون
المط امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب وجه
من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير ثبت امور ثلثة مفهوم
الانسان الذي هو المط ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوبا ووجه المعلوم الذي به امكن طلبه
قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المط فليس لنا
الا ذات المط المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث
الزاما للامام بما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه
ومجهول من وجه والوجهان متغائران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن
لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي فانه قد اعترف هناك بان الشيء
المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين فالزم هنا بان المط التصوري ليس احد الوجهين
بل الشيء الذي له ذلك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المثبت قال في تعديل الافكار المطلوب

المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فاكتفى بالوجهين وقال بعض المتاخرين هو المولى شرف الدين
المراغي ان هذه الشبهة اذا اوردت الى قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين
ومن حمليتين بهذا المط التصوري اما مشعور به واما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع
طلبه فالمط التصوري يمتنع طلبه فلا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحمليتان معا لكن قولنا
كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على الصدق اذ العكس المستوي لعكس نقيض
كل منهما ينافي الآخر فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وينعكس
هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الثاني فينافيه
وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وبعكس هذا العكس بالمستوي
الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا
للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض تارة فان انعكاس
الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريق القدماء مما لم يقم عليه برهان واجيب بتقييد الموضوع
فيهما بالتصور اخرى اي نحن نستدل بهذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به
يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وح ينعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا
يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وينعكس هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض ما ليس تصورا
مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها الا يرى ان ما ليس تصورا
مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية
فان العكس المستوي لعكس نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه
اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما الثاني من تمسكات الامام في امتناع كسبية التصور ان يقال
الماهية المفهوم التصوري ان عرفت حصلت بالكسب والنظر فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج فيها اذا
كان خارجا بتمامها او ببعضه والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل نفسها لان معرفة
المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهة واما الثاني
فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف الشيء بنفسه والبعض من
اجزاء الماهية ان عرفها فانها لا تعرف بالتخفيف من المعرفة الا بمعرفة جميع الاجزاء اعني ذلك البعض
نفسه وقد ابطل والخارج اي وعرف الجزء الخارج هو منه وسيبطل وهذا المحذور انما يلزم ان لو
اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان
تعرف جزء منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج
عما يقابله من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا تعرف الماهية الا اذا كان شاملا لافراده دون شيء مما

عداها فيكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص الشمولي يتوقف على تصورها وانه دور لتوقف تصور الماهية ح على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها وتصور ما عداها مفصلا وانه مح لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى تفصيلا واجاب عنه بعض المتاخرين يعني صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها وكل واحد من اجزائها متقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون متقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها قلنا في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها اي فاما ان يكون تحصل الماهية مع الاجزاء واو ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك من امر آخر معتبر في ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا هف او دونها اي ويكون تحصلها بدون الاجزاء وقطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها والاظهر في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء وقلنا في دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الاجزاء على الماهية تقدم الكل عليها وان الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل احد من الانسان يسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزء النفس ثم انه ايد هذه المناقضة بقوله والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه تقدم الكل اي كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها متقدم على كلها لتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذه نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمنا وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده اعني الاجزاء المادية وحدها جميعا حقيقة بل بعضا داخلا في القسم الثاني ولا كافية في معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه وقال غيره وهو القاضي الارموي بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ومحصله على ما اختاره في بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما يتغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء مفصلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة تحصل لنا بعد ذلك تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق ان الاجزاء اذا استحضرت في الذهن مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت صورها فيه مجتمعة فهي اي فتلك الاجزاء المستحضرة المرتبة الماهية يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية ما لكنه بل فيها كما ستعرفه لا ان ثمة مجموعا من التصورات يوجب

وذلك المجموع حصول شئ آخر في الذهن هو المهية اي تصورها وتوضيحه ان صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا مرة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ويشاهد بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور المهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين و متحد معهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال المهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف للمهية مجموع امور كل واحد منها متقدم على المهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور المهية المط بالاكتساب الذي هو جميع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل ان حد است تصورات مجموع مجموع تصورات محدود وهذا المجموع وتعريفه للمهية في الذهن كالاجزاء الخارجية وتقويمها للمهية في الخارج فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل في التقويم والكل اي جميع الاجزاء مجتمعا هو المهية بعينها لا انها يترتب عليه اي على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين المهية واجتماعها فيه ليس جزأ فيها بل خارج منها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين المهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للمهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن وهذا كان جواب القاضي محلا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزما بل اشار بقوله والحق الى اشعاره بما ليس حقا وسترا اي الامام الرازي ليطرد هذه المغالطة الثانية في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء بتغييرها فيقال في نفي التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاءه وجودات تساوي الجزء كله في تمام المهية وانكانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاءه وانت خبير بان هذا لو تم ادل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا تقيد التركيب بالخارجي الا انه قيده به اشعارا بان هذه المغالطة يسقط لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة البديهة بتركيب بعض الاشياء في الخارج هذا كما ذكرنا ونختار انه اي تعريف المهية ببعض الاجزاء قد يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف بان يكون تصوره ضروريا او يكون معرفا بغيره ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للمهية تعريفه لنفسه فما ذكر من ان المعرف يجب ان يعرف به جميع اجزائه بط قطعا لا يقال لا بد ان يعرف شيئا من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين لانا نقول معرف المهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيل معرفة شئ من اجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه بغيره الذي هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للمهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى تعريفه به قلت و يعود اليه ايضا الجواب برمته او نختار انه اي معرف المهية الخارج عنها ويجب في تعريفه اياها الاختصاص فان الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصورها الى تصورها صلح

ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور لا العلم به فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المترتب على الاختصاص
والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتموه من المحال وان سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج فالعلم بالاختصاص
يتوقف على تصور المهية بوجه ما لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها فلا دور وهو يتوقف على تصور ما عداها باعتبار
شامل له اي مجملا لا على تصوره ما عداها مفصلا وانه اي تصور ما عداها باعتبار شامل ممكن كاختصاص اي كعلمنا
باختصاص الجسم بحيز معين دون ما عداه من الاحياز التي لا تنحصر ولا نحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل
لها فان قيل الامور الداخلة اي الامور التي كل واحد منها داخل في المهية وانما فسرناها بذلك ليتناول
الحد التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور عام فيهما وكذا الخارجة ان كانت
حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم فالماهية معلومة فلا يعرف المهية لامتناع تحصيل الحاصل والا امتنع التعريف
بها اما اذا لم يكن حاصلة اصلا فلا يتصور التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضرورة بل كسبا فلاحتياجها
الى معرف آخر وينقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم يكن مستلزمة
للعلم بالمهية فامتناع التعريف بها ظاهر قلنا في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالمهية حضورها معا
وانه اي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله ان الامور الداخلة او الخارجة حاصلة اما ضرورة
واما اكتسابا بانتهائها الى الضرورة لكنها متفرقة ومخلوطة بامور اخر فاذا اجتمع الاجزاء باسرها وترتبت حصل مجموع
هو تصور المهية بكنهها فهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض
متعدد من اجزائها ورتب بعضها مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور المهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك
وقس على هذا الامور الخارجية المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتاتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت
من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا يكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت
قصدا افادت العلم بالمهية وان كان ذلك نادرا جدا المذهب الثالث في المسئلة ان ما اعتقاده لازم للمكلف
مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري قيل هذا مذهب الجاحظ
ومن تابعه ويبطله ان معرفة العبد واجبة اجماعا اما سمعا كما ذهب اليه الاشاعرة او عقلا كما ذهب اليه المعتزلة
فلو كانت المعرفة ضرورية لكانت غير مقدورة عليها والاتي من غير المقدور كذلك اي بواجب فلو كانت المعرفة
ضرورية لم يكن واجبة هف احتج لهذا المذهب بانه اي بان ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة
بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله بنظره يثبت به الشرائع والاحكام التكليفية
وانه اي التكليف بتحصيله تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الامور المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته
والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لا بهذا الامر ولا بغيرها واذا لم يعلم التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل
لا يجوز اجماعا والجواب ان الغافل اي الذي لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يفهم الخطاب اصلا كالصبي والمجنون
او فهم ولكن لم يقل له انك مكلف كالذي لم يبلغه دعوة نبي قطعا فان هذين غافلان عن تصور التكليف

بالبينة عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثاني عندنا لان من لم يعلم انه مكلف مع انه
خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما لانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع
من التكليف والا لم يكن الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف ولان عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه
قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا في تحققه لكون الكفار مكلفين ولان العلم بوقوع التكليف موقوف
على وقوعه فان العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور
المذهب الرابع هو المشهور ان الكل نظري سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده او لا يلزم وهو مذهب الجهمية
التابعين لجهم بن صفوان الترمذي رئيس الجبرية ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا
ومن لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا على مذهبهم بان الضروري ما يمتنع خلو النفس
عنه وما من علم تصوري او تصديقي الا والنفس خالية عنه في مبدا الفطرة لانا لم يحصل بها علما وجهما بالتدريج
بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد
بالنظري والجواب ان الضروري المقابل للنظري قد يخلو عنه النفس اما لعدم ما يتوقف عليه كالمعتزلة والفلاسفة
على شرط كالتوجه والاحساس وغيرهما او استعداد به يقبل النفس ذلك العلم الضروري فلفقده اي لفقد
ذلك الموقوف اليه من الشرط والاستعداد واما عندنا يعني القائلين باستناد الاشياء كلها الى الله
تعالى ابتداء فاذ لم يخلقه الله في العبد حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم او بنظر منه
يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم يتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة الامر
الرابع في اثبات العلوم الضرورية اي بيان ثبوتها وتحقيقها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك
اذ اليها المنتهى فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي اليها وهي المبادي الاولى ولولاها
لم يحصل علم اصلا وانها تنقسم الى الوجدانيات وهي التي نجدها اما بنفوسنا او بآلاتها الباطنة كعلمنا
بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة النفع في العلوم لانها غير
مشتركة اي غير معلومة الاشتراك يقينا فلا يقوم حجة على الغير اذ لعل ذلك الغير لم يجد من باطنه
ما وجدناه والى الحسيات اراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم
في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات والبديهيات اي الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس
فهذان القسمان اعني الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان حجة على الغير اما البديهيات
فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او مشاهدة
او مشاهدة والناس فيهما فرق اربع حسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما معا وردهما معا وقبول
احدهما دون الاخرى الفرقة الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون الظاهرون على الحق القويم والصراط
المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط دون

البديهيات وهذا القدح ينسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس صرح بهذه النسبة
الامام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المص الى تاويله على تقدير صحة النسبة اليهم
بقوله ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات ليست بيقينية ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد له
مع الاحساس من امور تنضم اليه اي الى الحس فتضطره اي تلجئ تلك الامور العقل الى الجزم اي لما
جزم من الحسيات لا نعلم ما هي اي تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت
لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه والا وان لم
يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التاويل فاليها اي الى الحسيات تنتهي علومهم فيكون القدح الحقيقي فيها
قدحا في علومهم التي يفتخرون بها وذلك لا يتصور ممن له ادنى مسكة فكيف ممن هو من الاذكياء الاجلاء
وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لان العلم الالهي المنسوب الى افلاطون مبني على الاستدلال باحوال
المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم
وبالكون والفساد وبالآثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم
الارصاد والهيئة المنسوب الى بطليموس مبني على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب
الطبية المنسوب الى جالينوس ماخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصبيان
باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤول الى القدح في البديهيات
قالوا ثانيا اعتبار حكم الحس فاما في الكليات اي في القضايا الكلية او في الجزئيات اي في الاحكام الجارية على
الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطل اما الاول وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات فظ لان الحس لا يدرك
الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا
بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطي حكما كليا على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم
في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في احد الازمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة
الوجود في الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها اي بالافراد المتوهمة الثبوت فكيف يعطي حكما متنا
ولا اياها والحاصل ان الحس لا يعطي حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات
قطعا واما الثاني وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا واذا كان
كذلك فحكمه في اي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا لوجوه الاول انا
نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة هذا اذا لم يكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء يستضيء
بضوئها والشعاع البصري النافذ في ما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء
المضيء بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا جملة واحدة ويحسبهما نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع واستبان
النار عن الهواء المضيء المجاور لها فادركها على ما هي عليه من الصغر وان كانت بعيدة جدا كانت كالمرئية

البعيدة التي ستعرف حالها وكالعنبة في الماء يرى كالاجاصة وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما
هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير راسه عند الحدقة وقاعدته على السطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي
صغيرا وكبيرا بحسب صغر زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي
تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشعاع المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ
والرقة فان فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا مايلي الرائي رقيقا كالهواء ومايلي المرئي غليظا كالماء في
مثالنا هذا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى
طرفي المرئي فيكون زاوية راس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي شيئا واحدا فيرى
في الصورة الثانية اكبر منه في الاول كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى
طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية
التي بين الاولين اصغر من التي بين الآخرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء والخاتم المقرب
من العين يرى كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل و
ترا لزاويتين مستقيمي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول وبالعكس
اي ويرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان ابعد كانت
الزاوية اضيق الى ان تتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبقا على البعض فيرى ذلك المرئي
كانه نقطة واحدة وبعد ذلك ينمحي اثره فلا يرى اصلا ويرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى
العينين وذلك لان النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى
العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين
وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة في ملتقاهما فيرى واحدا واذا انحرفتا او انحرفت احديهما
امتدت تلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من
الافق فانا نراه على التقديرين قمرين اما على التقدير الاول فلما مر واما على التقدير الثاني فلان الشعاع
البصري ينفذ في الهواء الى قمر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع
النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول اي الذي لا يقصد الحول متكلفا فانه يرى الواحد اثنين
بسبب وقوع الانحراف في العصبتين او في احديهما واما الاحول التكلفي فقلما يرى الواحد اثنين وذلك
لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس اي ويرى الكثير واحدا كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها
خطوط كثيرة متقاربة في الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة جدا رؤيت تلك الالوان الكثيرة كاللون
الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب في ذلك ان ما يدركه الحس الظاهر يتادى اولا الى الحس المشترك ثم الى
الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس

المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره اليه فيمتزج الاثران هناك فيراهما النفس لامتزاج اثريهما
ممتزجين ولا تقدر تمييز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك الالوان باسرها في زمان قليل
جدا لم يمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك رآها ممتزجة ويرى المعدوم موجودا كالسراب قيل هذا من اشتباه
الشيء بمثله فان السراب ليس بمعدوم مطلقا بل هو شيء يتراءى للبصر بسبب ترجرج الشعاع البصري المنعكس
من ارض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء وما يريه صاحب خفة اليد والشعبذة مما لا وجود له في
الخارج اصلا وسببه عدم تميز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه
واما بسبب اقامته لبدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا تقف عليه الا من يعرف تلك الاعمال وكما يحس
لنزول القطرة فان القطرة اذا نزلت سريعا يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا والدائرة لادارة الشعلة
بسرعة فانه اذا اديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في
هذين ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع واداها الى الحس المشترك ثم ادركها في موضع آخر
قبل ان يزول اثرها من الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول
فيرى كانه ممتدا اما على الاستقامة او الاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان
قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة
ويرى المتحرك ساكنا وبالعكس اي ويرى الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا وسببه ان البصر اذا ادرك
الشيء في موضع محاذيا لشيء بعدما ادركه في موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة واذا كانت
المسافة في غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون وهو متحرك ابدا لان الشمس
متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا وازديادا فان قيل الظل مرتبة من
مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه
مع انه لا ينفك عن احدهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط الساكن متحركا وذلك لانه
لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء
الشط مع تخيله السكون في نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركا ويرى المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها
كالقمر يراه سائرا الى الغيم حتى يحسبه الغيم اليه فان القمر يتحرك بحركة الكل من المشرق الى المغرب ابدا فاذا كان
بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة
الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة تقرب الغيم منا اسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا
فيصير ذلك الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غربيا من القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه بالحركة فينقطع بين
المحاذيين قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر بحركته الى المشرق قطع تلك القطعة التي بمنزلة المسافة واذا تحركنا
الى جهة رايناه اي القمر متحركا اليها اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة

الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب على جهة حركتنا فيتخيل ان القمر تحرك الى تلك الجهة
وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر على خلافها كما اذا كان حركتنا نحو المشرق فان القمر يتحرك نحو المغرب
ويرى الشجر المستقيم على الشط منعكسا في الماء وذلك ان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى
الشجر انما تنعكس اليه على هيئة اوتار الالة المحدبة المسماة في الفارسية بچنگ فاذا كان الشجر على الطرف
الآخر من الماء انعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى ما تحت راسه من موضع
ابعد منه وهكذا فاذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر بالانعكاس على عكس ما ذكر الا ترى انك اذا تاملت
سطح الماء من جانبك تسمّ عنك راس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط
الشعاعي المنعكس الى راس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب
منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك
الانعكاس لتعودها في روية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فيحسب الشعاع المنعكس نافذا في
الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فيحسب لذلك ان راس الشجر اكثر نزولا في
الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فيراه كانه منعكس تحت
سطح الماء ويرى الوجه طويلا ومربعا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة اذا فرض المرآة كنصف قالب
اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا بقدر طولها
قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة ح الى طول الوجه انما ينعكس من خط مستقيم مساو لطول
الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى عرضه انما ينعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التي لو تر بها
هذا المنحنى اصغر من التي كان لو تر بها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها
بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر
اليها بحيث يكون طولها مواربا محاذيا للوجه يرى الوجه معوجا احد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس ح من خط
بعضه مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتيا وبالجملة
الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه المرئي الوجه الثاني وهو الدال على غلط الحس في
احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار اي يكون شيء
واحد موجودا مستمرا عند تواردها اي توارد الامثال كما يقوله اهل السنة في الالوان من انها لا تبقى آنين بل يجددها
الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقوله النظام في الاجسام من انها ايضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا
مع ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال في البياضات المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة مقام الاحتمال اي احتمال غلط
الحس يقطع الكل اي في احكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل
واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فتخيل الرائي ان هناك

امرا واحدا استمرارا الوجه الثالث وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم
او مرض النائم يرى في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه في اليقظة ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم
كان باطلا وكذا المبرسم اي صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها
ويصيح خوفا منها فجاز في غيرهما مثله اي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له
فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا فيه والسبب
في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او للاستعمال بدفع المرض تعطل عن ضبط القوة المتخيلة
فتسلط على القوى وتركب صورا خيالية ترسمها في الحس المشترك نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالآلات حال
حال اليقظة والصحة فيدركها النفس ويشاهدها وتعتقد انها وردت عليه من الخارج لاعتيادها بذلك لا يقال
ذلك اي غلط النائم والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا فلا يقع فيهما
الغلط اصلا لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة
مغاير لما كان سببا له في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب
خارج عنه وبيان انتفائها باسرها وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلثة
التي لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس مما لو ثبت فبالنظر الدقيق اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك
والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بالكلية مما لا سبيل اليه اصلا وانه اي ثبوت كل واحد
من الثلثة بالنظر الدقيق ينفي البديهة اي الضرورية عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم
انها ضرورية واليقين لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد الحس مقبولا
والعجب ممن يسمع هذا الذي ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الثلثة الى آخر ما
قررناه ثم اشتغل في الامثلة المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها واعجب منه اي من
العجب الذي اشرنا اليه منع كون الحس حاكما بناء على ان الحكم تأليف مدركات بالحس او بغيره على
وجه تعرض للمؤلف لذاته اما الصدق واما الكذب وذلك انما هو العقل وليس من شان الحس التأليف
الحكمي بل شانه الاحساس فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا قارن المحسوس حكم عقلي
يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل
العقل حاكم بواسطة الحس وانما كان اعجب لانه يؤول الى نزاع لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم
العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم
في المحسوسات انما هو العقل او اثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرها دالة على غلط العقل في الاحكام
الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل بها اذ لا شهادة
لهم فلو تمت تلك الشبه لارتفاع الوثوق عن البديهيات ايضا فيصير تلك الشبه منقوضة لها وهذه فائدة جليلة

مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان البديهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت بها
بنفسها قلنا فكذلك البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فاين نفع الوثوق ههنا الفرق واما بيان
الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالطات وازالة ما عسى تشوش
النفس من الدغدغة وزيادة الطمأنينة فيها في ساير المحسوسات لا اثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد
المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال
واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج
بدليل لكان الامر على ما ذكر لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا
ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيها ايضا بعد الاطلاع مندفع عنه ببديهة العقل من
غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان انتفاء حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك
مما يثبت بالنظر الدقيق او التحليل فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد ومن تابعه الوجه الرابع وهو الدال
على غلط الحس في التجربيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة انا نرى الثلج في غاية البياض
مع انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تاملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة لا لون لها وهي الاجزاء المائية
الرشية وقوله سببه اي سبب انا نراه ابيض مداخلة الهواء المضيء بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة
للاجزاء الشفافة الصغيرة المتصغرة جدا وتعاكس الاضواء من سطوحها الصقيلة بعضها الى بعض فان الضوء
المنعكس يرى كلون البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرقت على المرآة وانعكس شعاعها منها الى
الجدار يرى الجدار كانه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية جدا تخيل ما على سطوحها من الضوء بياضا
في الغاية من النمط الاول اي من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت انه لا فائدة فيه على ما قرره واظهر
اي من الثلج في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا بياض هناك وانما
كان اظهر لانه لم يحدث له مزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط به عندهم فان اجزاءه الصلبة متفقة
في الصور والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الا التضاد في الصور النوعية والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج
فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينهما تفاعل و
واظهر منهما في الدلالة على غلط الحس موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فانه يرى ابيض ولا بياض
هناك قطعا اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المنحصر في ذلك الشق وشيء منهما غير ملون اي ليس شيء
منهما بملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس ههنا اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها والجواب عن شبه هذه الفرقة ان
مقتضاه اي مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات ان
لا يجزم العقل بحكم كلي او جزئي بمجرده اي بمجرد الحس بلا احساس ما اما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع
افراده واما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه ونحن نقول به ... ثم نقل الحس بتحصيل في الكليات ولا في الجزئيات

لمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من امور اُخر توجب الجزم كما مر فاذا لم يوجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن
من العقل جزم وكان احتمال الغلط هناك قدحا الا ان لا وثوق بجزمه اي بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية والجزئية على
المحسوسات بحصول تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه بها مع ان بديهة مشاهدة صحيحة
واستقصاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملا هو مرفوع عطف على ان لا يوثق اي لا عدم
الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه اي ان لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول
في بعض المحسوسات بان ينضم فيه الى الحس امور يوجب الجزم بها قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا
للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط اي لا في الحسيات فانهم
معترفون بها قالوا هي اضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان في مبدأ الفطرة خال عن
الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات منها ومباينات وانتزع منها صورا كلية يحكم
على بعضها ببعض ايجابا او سلبا اما ببديهة عقله كما في البديهيات او بمعاونة شيء اخر كما في سائر الضروريات والنظريات
فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن شيء من التصورات والتصديقات ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد علما
متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاكمه فانه لا يعرف حقائق الالوان ولا الحكم باختلافها في الماهية لعدم
احساسه بجزئياتها والعنين فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا الحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض بانه ليس
يلزم من كون الاحساس شرطا في حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد
شرط في حصول الكمال وليس باقوى منه فلا يلزم ايضا من قدحنا في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسيات التي
هي اصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عنها لازمة لها كالنتيجة للقياس
حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها او من حقيتها حقية لازمها وتمم في ذلك اعني القدح في البديهيات شبه
الاولى اجلى البديهيات واقواها في الجزم قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون اعني الترديد بين النفي والاثبات
بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقيني اما الاول وهو كونه اجلى البديهيات واقواها فلان المعترفين
بها اي بالبديهيات متفاوتون بها بهذا الترديد بين النفي والاثبات وثلثة اخرى يتوقف تلك الثلثة عليه الاول
من تلك الثلثة المتوقفة عليه قولنا الكل اعظم من الجزء والا اي لم يكن اعظم ما جزءه الآخر معتبر في الكل لانه
جزء الكل وليس بمعتبر فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي
والاثبات الثاني من تلك الثلثة قولنا الاشياء المساوية في الكمية لشيء واحد متساوية في الكمية والا اي وان لم
يكن متساوية في الكمية فحقيقتها الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء وليست واحدة لاختلافها وعدم تساويها
فيها فيجتمع ايضا النفي والاثبات قيل وعلى هاتين المقدمتين تخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير
من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة الراجع الى البحث عن الكم المتصل الثالث من تلك الثلثة
قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين لم يتميز ذلك

الجسم الواحد عن جسمين كذلك اى كائنين فى آن واحد فى مكانين فالجسم الآخر متميز وجوده وليس بمتميز اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد فى آن واحد فى مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا ولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثالث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التى اوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار الى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التى ذكرناها ملحوظة للعقلاء وان عجز البعض عن تلخيصها فى التعبير عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الاجزائى البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا للمختلفين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم يكن عبارته ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب وفكر بقى ههنا شيء وهو ان هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب ان يكون اجلى من الدعوى قالوا فقد لاح ان اجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل واما الثانى اعنى كونه غير يقينى فلوجوه اربعة الاول انه اى هذا التصديق الذى قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون يتوقف على تصور المعدوم الذى هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يعتبر فيها وانه لا يتصور اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك الشيء ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك او هو نفس ذلك الامتياز كما سلف فى تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت فى نفسه لان المتميز هو الذى يثبت له التميز واليقين الذى هو مفهوم ثبوتى وثبوت الشيء فرع ثبوت ذلك الشيء فى نفسه فيكون المعدوم ثابتا فى نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هف اى مع بطلانه لا يقال تصور المعدوم وتميزه فى الذهن لا فى الخارج وتميزه فيه لا يقتضى الا ثبوته هناك وانه اى المعدوم ثابت فى الذهن ولا غلط فى ذلك لان المعدوم فى الخارج يكون ثابتا موجودا فى الذهن و ايضا ان كان المعدوم متصورا فذاك وان لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم يستدعى تصوره او لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه هذا الحكم قطعا لانا نقول فى جواب الاول الكلام فى المعدوم مطلقا اى فى الخارج والذهن معا فان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجى والذهنى وبين ما يقابله ويمتنع ان يكون له اى للمعدوم مطلقا ثبوت بوجه بين الوجوه سواء كان فى الخارج او فى الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول فى الجواب الثانى الآخر معارضة للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور ولا حل له اى لتلك الحجة وانها معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق لتعارض الحجج القواطع لانهما قطعيان وهو اى تعارض القواطع الدالة من المقدمات البديهية احدى حججنا القوادح فى البديهيات كما سيأتى وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم لو اسلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذى سنذكره فى الجواب

عنه الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة ايض اي قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون يقتضي تميز المعدوم عن الموجود اذ لولا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا لكان له حقيقة وماهية بها يمتاز عن الوجود وكان للعقل سلبها اي سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ما له حقيقة يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا اي وان لم يكن للعقل سلبها انتفى الوجود واذا كان للعقل سلبها وسلبها عدم خاص لكونه مضافا الى حقيقة العدم فهو قسم من العدم المطلق وهو هذا العدم الخاص قسيم له لانه رفعه الذي يقابله بعف لان قسم الشيء اخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول الترديد فيه اي في قولنا هذا ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه فيكون كقولنا السواد اما موجود او لا اي ليس بموجود او لا اي ليس في نفسه بل لشيء فيكون كقولنا الجسم اما اسود او لا ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين وكلاهما بط اما الاول فلانه ان كان الترديد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما قولنا السواد اما موجود او لا بط لانه لا يعقل شيء من معنييه اي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح اما الثبوت وهو قولنا السواد موجود فلان وجود الشيء اما نفسه فلا فائدة في حمله عليه بل يكون ح قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة كقولك السواد سواد والموجود موجود لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد نافت مطلوبك واما غيره وهذا ايض بط بوجهين اشار الى اولهما بقوله فهو اي ذلك الشيء كالسواد مثلا في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الموجود اياه والا اي وان لم يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء وهو بط لما مر او غيره فالشيء معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الموجود الثالث فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل الوجودات الى غير النهاية وانه بط فتعين المدعى وايض لو لم يكن الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير لوجد ذلك الشيء مرتين وكان موجودا بوجودين هف واذا ثبت ان الشيء معدوم في نفسه والوجود موجود والا اي وان لم يكن الوجود موجودا لاجتمع النقيضان على تقدير كونه معدوما او وجد الواسطة بين الوجود والمعدوم اذا لم يكن موجودا ولا معدوما وكلاهما اي في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة المحال وهو بطلان قولنا السواد اما معدوم او موجود اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها فيلزم مما ذكرنا من كون السواد معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الموجود الذي هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدوم وتحصل المراد وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها الا بامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله وايض فانه اي حمل الوجود على السواد على تقدير المغايرة يحكم بوحدة الاثنين وهما السواد والموجود وانه بط لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الموجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود ولا اشكال فيه لانا

ننقل الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما
غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية
الوجود وح يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل فيجب رفع الموصوفية عن الشيء ويلزم
الحكم بوحدة الاثنين فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور
الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فيقوم بهما
لا بغيرهما وهو الذهن لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم تقم بالذهن لم يكن امرا ذهنيا بل خارجيا
وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة خارجية بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين مع ان حكم الذهن
بان السواد موصوف بالوجود في الخارج اما مطابق للخارج فيكون هناك موصوفية خارجية ويعود الالزام الذي
ذكرناه او لا يكون مطابقا فلا عبرة به لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان حكم الذهن يجب ان يكون مطابقا لما في نفس
الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها وايضا اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الصفة
في الخارج للفرق الظاهر بين ان يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها واما النفي
وهو قولنا السواد ليس بموجود فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه اي سلب الوجود عن السواد ح هنا فقط لانه سلب
الشيء عن نفسه او غيره وهو باطل بوجهين الاول قوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره اي يتوقف نفي الوجود عن السواد
على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي وهو اي تصور السواد يستدعي تميزه وثبوته لما عرفت في الوجه الاول من
الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو مح وليس ثبوت السواد في الذهن حتى
يقال هذا الثبوت شرط فنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه لما مر من ان الكلام في النفي المطلق المقابل
للثبوت الذي هو اعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت عنه مطلقا وجوابه
ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم على السواد الثابت
في الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الوجود في الجملة فلا محذور اصلا وقد يتوهم ان الضمائر في تصوره
وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه
وما ذكرناه هو المذكور في المحصل والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله وايضا فانه اي نفي الوجود عن السواد وسلبه
عن ماهيته يقتضي خلو الماهية عن الوجود وستبطله في مسئلة ان المعدوم ليس بشيء او يستدل هناك على امتناع خلو الماهية
عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين العدم فان
في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا الترديد بينهما مفهوما محصلا
فامتنع التصديق به فضلا عن ان يكون التصديق به بديهيا والثاني وهو ان يكون الترديد في قولنا الشيء
اما ان يكون او لا يكون بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود او لا اسود ايضا لان الحكم
الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون حكما صحيحا لانه حكم بوحدة الاثنين وذلك محال لا يتصور قطعا ولان

المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما في ما نحن بصدده وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول

فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية
وتذكير الضمير للنظر الى الخبر وهي اي اللاموصوفية عدمية لصدقها على المعدوم فان المعدومات لا تتصف
بالالوان والحركات بالموصوفية ثبوتية والا ارتفع النقيضان اعني الموصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت
لشيء منهما ولا وجودية والا اي وان كانت وجودية فاما نفسهما اي نفس الموصوف والصفة فلا يعقلان
دونهما وهو ظ البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا لهما او غيرهما يصدق به ما كان خارجا عنهما
قائما بهما فلهما اح موصوفية بها اي تلك الموصوفية القائمة بهما فينتقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها ايضا
يكون وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة فيتسلسل الموصوفات الى ما لا يتناهى وهو بط واذا لم يكن
الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها من الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون ح للجزء
الثبوتي من قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون معنى صحيح فهو بط قطعا فاذن الحق منه هو السلب ابدا وانتم
لا تقولون به اي بتعيين الحقية في الجزء السلبي الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات
ليس بيقيني ان يقال الواسطة المسماة بالحال ثابتة بينهما اي بين الموجود والمعدوم لما سياتي
بيانه في الموقف الثاني واذا اثبتها قوم بلغوا في الكثيرة الى حد يقوم الحجة بقولهم ونفاها الاكثرون و
ادعوا ان البديهة يشاهده بالانحصار في الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهي بغيره
فان الانحصار فيهما ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهي بغيره والا فقد اشتبه على
الاكثرين ما ليس بديهيا بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه فلا ثقة به ولا ثقة بشيء من البديهيات لجواز ان
يكون من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ليس بيقيني فلا
يكون غيره ايض يقينيا هو المط وستعرف جواب الوجه الرابع عنقريب فلذلك تركه واشار الى اجوبة الوجوه الثلثة
فقال والجواب ان المتصور مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه وهو
اي مفهوم المعدوم مفهوم قولنا ذات ما ثبت له العدم على انه تركيب تقييدي لا ان اي ليس مفهوم المعدوم ان
ثمه ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر والا لاقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر متصفة بالعدم
فيها وانه بط وهو اي مفهوم المعدوم هو المتميز لكونه متصورا او لكونه محكوما بالانفصال بينه وبين الموجود و
هو الثابت لكونه مميزا وهذا الذي ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم في الوجه
الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فممنوع وان
اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم ان يكون مفهوم المعدوم متميزا او ثابتا في الذهن ولا
استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم العدم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه
الثاني من ان اجلى البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود انه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم

ان یکون ذاته ثابتا بوجه ما سلمناه وان اراد تم به ان نقیضه تمیز مفهوم المعدوم المطلق کما هو الظاهر من عبارتکم
سلمناه فیکون لمفهومه حقیقة وللعقل سلبها فهناک عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم المطلق ولیس فی
ذلک کون قسم من الشیء قسیماله انما یلزم ذلک فی رفع حقیقة العدم ولا استحالة فیه ایضا او یکون عدم العدم
المطلق من حیث انه رفع العدم المطلق قسیماله ومن حیث انه عدم خاص قسما منه والحمل ای حمل الموجود علی
السواد انما یصح للمتغایرین مفهوما فان مفهوم السواد مغایر لمفهوم الموجود والاتحاد هویة ای ذاتا صدق علیه
فلا یلزم ههنا عدم الافادة کما فی قولنا السواد السواد والحکم باتحاد الاثنین فهذا جواب عن الدلیل الثانی فی
الشق الاول من الوجه الثالث اعنی قوله وایضا فانه حکم بوحدة الاثنین وترک جواب الدلیل الاول فی هذا
الشق اعنی قوله فهو فی نفسه معدوم الخ اعتمادا علی ما سیجیء من ان الماهیة فی حد ذاتها لیست موجودة ولا
معدومة فانه لیس یلزم من کون الموجود معدوما اجتماع النقیضین وهذا اعنی قوله والحمل للمتغایر بعینه
الجواب عن الدلیل الاول فی الشق الثانی من الوجه الثالث کما ان قوله والموصوفیة جواب عن الدلیل الثانی
فی هذا الشق ایضا وحاصله ان یقال الموصوفیة ونحوها من الامور الاعتباریة کالامکان والحدوث والقدم
لا وجود لها ولا لنقیضها فی الخارج کالامتناع ونقیضه اعنی اللاامتناع اذ لا وجود لهما فی الخارج بلا شبهة
ولیس ارتفاع النقیضین بحسب الوجود الخارجی مع اتصافهما بالانتفاع فی الصدق لان تناقضهما انما هو
باعتباره لا باعتبار الوجود فی الخارج وستمر واذا انت فیما یرد علیک من المباحث الآتیة زیادة تحقیق متعلق
هی بذلک التحقیق الذی نبه لک الی الجواب التفصیلی فیما اجبنا عنه اجمالا وفیما ترکنا جوابه ایضا الشبهة الثانیة
للقادحین فی البدیهیات فقط انا نجزم بالعادیات التی جرت به العادة کجزمنا بالاولیات التی هی البدیهیات
سواء لا فرق بینهما فیما یعود الی الجزم وطمانینة العقل مع ان العادیات لا اعتماد علیها فکذا البدیهیات
فمنها ای من العادیات المجزوم بها ان هذا الشیخ الذی رأیناه الآن علی هیئة الشیخوخة لم یتولد دفعة علی
هذه الهیئة بلا اب وام بل تولد منهما ملتبسا بالتدریج فکان ولدا ثم طفلا ثم مترعرعا من ترعرع الصبی ای
تحرک ونشأ الی ان شاخ بعد الشباب والکهولة ومنها ان اوانی البیت لم ینقلب بعد خروجی عنه اناسا فضلا
محققین فی العلوم الالهیة والهندسة ولا احجاره ای ولم ینقلب احجار البیت جواهر نفیسة ولا الماء البحر الذی
رأیناه من قبل دهنا وعسلا وان لیس تحت اجلی الآن یاقوتة من الف من ومنها ان المجیب عن خطائی بما یطابقه
هی فاهم لما خوطب به عالم بما یطابقه الجواب قادر علی النقض ثم اذا تأملنا فی هذه القضایا التی ذکرناها لم
نجد ها مما یجوز الجزم بها وکان الاحتمال ای احتمال الخطاء قائما فی الکل ای کل هذه القضایا باتفاق
العقلاء اما عند المتکلمین فلاستناد الکل ای کل الاشیاء عندهم الی القادر المختار فلعله وجب ای اثبت
واوجد باختیاره شیئا من ذلک ای مما ذکر من الشیخ التولد دفعة ونظایره من الامور المستبعدة التی
لم نجزمها عادیة للامکان فان هذه الامور المستبعدة جدا ممکنة فی حد ذاتها قطعا وعموم القدرة لجمیع الممکنات

مستقربة كانت او مستبعدة واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية عندهم الى الاوضاع الفلكية الحادثة
من حركاتها فلعله حدث شكل اي وضع غريب فلكي لم يقع فيما انقضى من الزمان مثله او وقع لكنه لا يتكرر ذلك
فيتعاقب الامثال الا في الوف من السنين كثيرة جدا بحيث لا ينضبط بضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك
الامر العجيب وايضا انما فصل هذه القضية من القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قادح فيها اعني تمثل
صورة الملك فانا نجزم بان ابني هذا ليس جبرئيل وكذا الذبابة التي نراها ليست جبرئيل وانتم يا اهل الملة
تجوزونه اي تجوزون ما ذكر من كون ابني او الذبابة جبرئيل اذ يعلم انه كان يظهر جبرئيل تارة في صورة
دحية الكلبي وكان له اخرى دوي كدوي الذباب والجواب ان الامكان اي امكان نقائض ما
جزمنا به من العاديات لا ينافي الجزم بالوقوع اي بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا
لا يزول بالتشكيك اصلا كما في بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن
جزما لا يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع في موقعه وليس فيها
احتمال النقيض القادح في الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات
اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم الشبهة الثالثة لمنكري البديهيات فقط ان يقال للامزجة والعادات تاثير
في الاعتقادات فقوي القلب بحسب المزاج يستحسن الايلام ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به وضعيف القلب
يستقبحه جدا ولذلك يرى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع باكلها ومن مارس مذهبا من المذاهب
حقا كان او باطلا واعتاده برهة من الزمان ونشأ عليه فانه يجزم بمجرد اعتياده من غير ان يلوح له ما يظهر حقيته
بجزم صحته وان كان باطلا وبطلان ما يخالفه وان كان حقا فجاز ان يكون الجزم من بديهة العقل في
الكل اي كل ما حكمت به لمزاج او عادة عامين لجميع افراد الانسان المتفقين في البديهيات فلا يكون يقينية
كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة
والعادات ومع ذلك نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تاثير من مزاج
او عادة لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو عن جميع الامزجة والعادات اذ قد لا نشعر ببعض من الهيئات
المزاجية والعادية فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به ولئن سلم امكان فرض الخلو
عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر الا يرى ان البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض
خلوه عنه وفعل ما يعادل مستمرة صارت ملكة مستقرة لا يزول بتهذيب النفس عنها مدة العمر فضلا عن مجرد
فرض زوالها والخلو عنها والجواب انه اي ما ذكرتم من تاثير الامزجة والعادات في الاعتقادات وحصول
الجزم بسببها في القضايا لا يدل على جواز كون الكل اي جميع القضايا البديهية كذلك اي حاصلة
بتاثير الامزجة او العادة فان الجزم في الكل اعني اي انه ليس الجزم فيها حاصلا بالامزجة او العادات
فيه مدخل على الشبهة الرابعة للفرقة المنكرة للاحكام البديهية فقط قولهم هي اي العلوم العقلية ثبت على

انه قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث نعجز عن القدح فيهما وما هو اي العجز عن القدح فيهما
الا للجزم بمقدماتهما مع ان احديها اي احدى تلك المقدمات وهي الاجزاء المعتبرة في صحة الدليلين خطاء قطعا
والا وان لم يكن احديها خطاء بل كانت باسرها صوابا اجتمع النقيضان في الواقع لصحة الدليلين ح
واذا كان احديها خطاء مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها فان قيل لا نسلم
العجز عن القدح فيهما ابدا فان ذلك العجز لا يدوم ويحق الحق ويبطل الباطل من ذينك الدليلين المتعارضين
عن كثب اي قرب قلنا نحن في العجز ولو آنا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه اي الجزم في آن بما لا يجوز الجزم به
كاف في رفع الثقة عن احكام البديهة والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهية
ان البديهي علم المجزوم به بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فيتوقف البديهي على تجريدها اي تجريد الطرفين
عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلعل منه اي في تجريد الطرفين وتعقلهما
على ذلك الوجه خللا او خفاء فيهما اما لكونهما نظريين او بغير ذلك فيتطرق الخطاء الى البديهي بهذا السبب
فلا يلزم رفع الثقة بالبديهيات التي جرد واطرافها على ما هو حقها الشبهة الخامسة لهم انا نجزم بصحة دليل في
اي آزمنة متطاولة ونجزم لاجله بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر لنا خطاؤه ظهورا لا يبقى فيه شبهة ولذلك تنقل المذاهب
المتنافية والنحل المتخالفة اذ ربما لاح حقية ما حكم منها ببطلانه وبالعكس فجاز مثله في الكل اي كل ما نجزم
به من البديهيات فيرتفع الامان عنها الشبهة السادسة لهم ان في كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا
يدعي صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها اي البداهة في تلك القضايا وهو اي ما ذكر من ادعاء البديهة
فيها وانكارها توجب الاشتباه في البديهيات باسرها ورفع الامان عنها وذلك لاشتباه البديهي بغيره
على احدى الطائفتين ههنا فلنعد عدة منها اي من تلك القضايا التي وقع النزاع في بداهتها الاولى
المعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا الحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة والحكماء
واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التي يكون كاذبة وقد يكون صادقة الثانية
لهم ايضا فانهم قالوا العبد موجد لافعاله الاختيارية بالاستقلال متمكن في فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها
وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي ونحن اي الاشاعرة والحكماء منعناه اي كذبنا هذا الحكم وعارضنا اي قابلنا ادعاء
الضرورة فيه بضرورة اخرى في انه لا بد للفعل الصادر عن العبد من مرجح احد طرفيه الجائزين على الآخر
فان حركته يمنة ويسرة اذا كانت جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور احديهما عنه من مرجح
يرجحها على الاخرى فهو فذلك المرجح من خارج اي لا يكون صادرا عن العبد والا لزم ما صدر عنه من افعاله اي
ما لا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادة الله تعالى اما بغير واسطة واما بوسائط لانتهاء اسناد الجائز الى الواجب
امر ضروري ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثالثة للحكماء والمعتزلة ايضا
قالوا يمتنع بالبديهة رؤية اعمى الصين في هذا الليل بقعة اندلس ويمتنع ايضا بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلا

للرائي ومافي حكمه كمافي روية الاشياء في المرآة فانها في حكم المقابل وجوزه اي ماذكر من الروئيتين الاشعرية
فقد كذبوهم في دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة الكل اي الجمهور الناس حتى
القوام فانهم قالوا الاعراض كالالوان وغيرها باقية مستمرة الوجود في ازمنة متطاولة تشهد به بديهة العقل و
انكره اي بقاء الاعراض الاشعرية وكثيرون المعتزلة فزعموا انها متجددة آنا فآنا اما باعادة المعدوم واما بتعاقب
الامثال الخامسة للمجسمة قالوا كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له فان البديهة تشهد بان ما لا يختص
بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود وانكره الموجودون عن آخرهم اي اتفقوا على انكار
هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمي السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء
قالوا يجب بالبديهة تناهي الاجسام اي انتهاء كل واحد منها الى ملاء او خلاء وينكره الحكماء النافون للخلاء
ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة للحكماء القائلين بقدم الزمان قالوا العقل يقطع بعدم الزمان عليه لا بزمان لو
كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما والقائلون بالحدوث فيما سوى الواجب تعالى
يكذبونهم في هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا الحدوث للشيء الا
عن شيء آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث الشيء لا من شيء المسلمون ينكرونه و
يجوزون حدوث الاشياء التي لا تعلق لها بمادة اصلا التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح احد طرفيه على
الآخر الا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر فانه يجوز ان يرجح احد طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه العاشرة
للمتكلمين قالوا الانسان محل للالم ولذته اي يدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما ومدركهما هو الجسم والقوى
الحالة فيه وهو اي ذلك الجسم الذي حل فيه تلك القوى آلة اي للانسان وليس هو ذات الانسان قال
في النهاية اتفق المتكلمون على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت
الفلاسفة على ان مدرك الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي هي
توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فخالفها الانسان بالحقيقة الحادية عشر الاشعرية قالوا يمتنع بالبديهة العقل
عن ماتم او معدوم وجوزه المعتزلة توليدا وجوابها اي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب
الشبهة الرابعة فيقال في جواب الخامسة لا نم ان مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته آونة بديهية ولئن سلم
ذلك فالبديهي قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل في تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذي هو مناط الحكم منهما لكن ذلك
لا يعم جميع البديهيات كما عرفت وفي جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا
انها ضرورية ولذلك اوردها الامام الرازي في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البداهة بمعنى الاولية فيها لمنا
لكن الاولي قد يقع خلل في تصور طرفيه كما مر ولا يعم الاشتباه في الاوليات وقد اجيب منها اي عن الشبهة
الاخيرة اعني السادسة بان الجازم بها اي بتلك القضايا التي ادعت اصحاب المذاهب بداهتها بداهة
الوهم لا بديهة العقل وهي اي بداهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ يحكم بما يتيح نقايضها اي نقايض

الاحكام الصادرة عنها فانها تحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف عنه وهما تنتجان نقيض ما حكمت به من
ان الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال ايضا ان بديهة الوهم تحكم بما ينتج نقائض
هذه القضايا التي جزمت بها قلنا فيتوقف الجزم بها اي بالبديهيات وبصحتها على هذا الدليل الدال الذي
يظهر به كذب بديهة الوهم اذ به يمتاز بديهة العقل عنها فيدور اي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة
البديهيات التي استعملت فيه وايضا اذا توقف الوثوق بجزم البداهة بقضية على انها ليست جازمة بما ينتج
نقيضها اذ لو جزمت به ايضا لكانت تلك القضايا من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها فلا يحصل الجزم
الموثوق به في بديهي ما لم يتيقن انه لم ينتج نقيضه اي ما لم يتيقن ان ذلك البديهي ليس في حيز ما تنتج البديهة
ما ينتج نقيضه وذلك مما لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود
دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها بان المقدمات المذكورة فيها ليست حينئذ فهي اما بديهيات او
نظريات مستندة الى بديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في انفسها وربما نقول لم نقصد
بايراد الشبه ابطال البديهية باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال فمقصودنا حاصل
ثم انهم اي المنكرين البديهيات فقط بعد تقرير الشبه قالوا لخصومهم ان اجبتم عليها عن الشبه فقد التزمتم
ان البديهيات لا يصفون الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب عنها عن هذه الشبهة وانه
اي الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا تكفي البديهيات ضرورية لتوقفها على ذلك النظر الدقيق
وهو اي عدم بقائها ضرورية سوقوا بها لاجل الضرورة هو المراد من ايراد تلك الشبهة وايضا فيلزم الدور
لتوقف النظريات ح على البديهيات المتوقفة على النظريات هذا اذا كان الجواب لمقدمات نظرية وان كانت
بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه وان لم تجيبوا عنها اي عن الشبه تمت وتعذر الجزم بالبديهيات
واجيب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها وليس يتطرق الينا
شك فيها بتلك الشبهة التي نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتعين عندنا وجه فسادها او نشتغل بالجواب
لاظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر
عنه الفرقة الرابعة المنكرون لها الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين
يبطلها اي الحسيات والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان اصله المنحصر فيهما ولا طريق الى العلم
غيرها اي غير الضرورة والنظر واستلم اي افضل السوفسطائية اللاادرية القايلون بالتوقف فانهم قالوا
ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك سوى النظر فلو صححنا
بها به لزم الدور وليس هناك شيء سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم
لقد قطعتم بشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم كلامكم بل هم كلا ام
قالوا كلامنا لا يفيدنا قطعا بذلك البطلان والوجوب فيناقض في نفسه كما توهمتم بل يفيدنا شكا فانا شاك

في بطلان تلك الامور وجوب التوقف وشاك ايضا في اني شاك وهلم جرا فلا ينتهي الحال الى قطع بشيء اصلا فهم مصرون
بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشأ
مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى في قبوله للانقسام فيلزم
الجزء وهو باطل بالادلة النفاة او لا يتناهى وهو ايضا باطل بالادلة المثبتة ولو كان شيء ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلا باطل
للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها
ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها ويلزم عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه ومنهم فرقة ثالثة تسمى
بالعندية وهم القائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم
حادث كان حادثا في حقه وبالعكس فمذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة
فيه اذ ليس في نفس الامر شيء بحق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد السكر في فمه مرا فدل على ان المعاني
تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده لانه باعتبار امر عارض عقلا فظهر ان السوفسطائية قوم ليس لهم نحلة ومذهب يتشعبون
الى هذه الطوائف الثلث وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط
سوفسطائي في موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان
فيلا بلغتهم اسم للمحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والمناظرة
معهم اي مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لانها لافادة المجهول المحتاج الى النظر بالمعلوم ولا معلوم
في الضروريات لكونها مجهولة محتاجة الى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول فانتفى القيدان المعتبران
في المناظرة فالاشتغال به اي بجواب ما ذكروه من الشبه التزام لمذهبهم محصل لغرضهم كما قرره في قولهم ان
اجبتم عنها الخ بل الطريق معهم في الزامهم ودفع انكارهم ان يعد عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها
ما لم يجزم فيها حتى يظهر عنادهم في انكار الاشياء كلها مثل انك هل تميز بين الالم واللذة وبين دخول النار
والماء وبين مذهبك وما ينافضه فان ابوا الا اصرارا على الانكار اوجعوا ضربا وادخلوا نار العذر فواي الى ان يعترفوا
بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات قال ناقد المحصل والحق ان تصدير
كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل الطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها
يفيدهم التثبت فيما يعتقدونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادي رايهم المرصد الخامس في النظر
اذ به تحصيل المط الذي هو اثبات العقائد الدينية فقيل هو معرفة الله تعالى وفيه مقاصد المقصد الاول في تعريفه
قال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن اورد عليه سؤاله السؤال الاول ان الظن
ينقسم الى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فيلزم مما ذكره في تعريف النظر ان يكون الجهل مطلوبا
وهو ممتنع كذا قال الآمدي وزاد عليه المص ولا يطلبه عاقل فاذا المط بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع
فيكون علما لا ظنا فيجب ان يكون قوله او غلبة ظن مستدركا ويمكن ان يقال قد يكتفي بظن المطابقة فلا يندرج في

العلم فلا استدراك قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فان الظن
الاصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهاديات العملية ولا يلزم من طلب الاعم الذي هو الظن
مطلقا طلب الاخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السوال الثاني غلبة الظن غير اصل
الظن بلا شبهة فيخرج عنه اي عن تعريف القاضي ما يطلب اصل الظن فلا يكون تعريفه جامعا قلنا الظن
هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ في حقيقته فان مهيته هو الاعتقاد الراجح فكانه قيل او غلبة الاعتقاد التي
هي الظن وفائدة العدول الى هذه العبارة هي التنبيه على ان الغلبة اي الرجحان ماخوذة في مهيته وقد اجاب عنه
الآمدي بان له اي للنظر خاصيتين افادة اصل الظن وافادة غلبته بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم
وقد اكتفى في تعريفه بذكر احدهما يعني احدى الخاصتين ولا يجب ذكر الكل اي كل خواصه في تعريفه وفيه نظر اذ
لو جب جوازه هنا جواز نقضا عنه بقوله يطلب به علم فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر
على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وثانيا ذظ لخروج ما يطلب به الظن مطلقا ولان هذه الخاصة
التي اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة لافراده فلا يكون جامعا اذ قد خرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة
بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص فانما يصح في الخواص الشاملة السوال الثالث التحديد
انما يكون للمهية من حيث هي هي وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر تعديد لاقسامه فان ما يطلب العلم وما يطلب
به النظر قسمان داخلان تحت النظر قلنا هذا التعريف اسمي والانقسام اليهما اي الى هذين القسمين خاصة له
اي النظر مميزة اياه عما عداه وقد يقرر هذا السوال الثالث في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على
الترديد بعبارة اخرى فيقال لفظ او الترديد وهو اي الترديد للابهام فينافي التحديد الذي يقصد به البيان
والجواب منع كونه اي كون او في الحدود التي ذكر فيه الترديد بل هو للتقسيم اي ايا ما كان من القسمين المذكورين
في هذا الحد فهو من المحدود وحاصله ان المراد بان قسما من المحدود حده هذا وهو انه الفكر الذي يطلب به
العلم وقسما آخر منه حده هذا وهو انه الفكر الذي يطلب به الظن فهو في الحقيقة حدان للقسمين المختلفين في
الحقيقة المخصوصة المشاركين في مهية مطلق النظر ولم يرد ان الحد اما هذا واما ذاك على سبيل الشك او
التشكيك ليبا في التحديد السوال الرابع لفظ الفكر في هذا الحد زائد لا حاجة اليه اذ باقي الحد مغن عنه فانه يكفي
ان يقال النظر هو الذي يطلب به علم او ظن والجواب ان المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخيلية اي الذهنية
لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من ان حركة الذهن اذا كانت في المعقولات تسمى فكرا واذا كانت
في المحسوسات تسمى تخيلا كيف كانت اي سواء طلب بها علم او ظن او لم يطلب قال امام الحرمين في الشامل
الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كاكثر حديث النفس فهو بالمعنى الذي ذكرناه
جنس النظر لا مرادف له على ما هو المتعارف والباقي من الحد فصل له تميزه عن ساير الحركات التخيلية ولا يقال ان
الفصل كاف في التميز والجنس مستغن عنه في التحديد والجنس هو الذي يدل على اصل المهية والفصل يحصلها

ويميزها الا يرى انك اذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ماذا هو ول
ربما اوهم شموله لغير النظر مما له مدخل في ذلك الطلب قال الآمدي لم يذكره جزءا من التعريف بل قال النظر
هو الفكر بيانا لاتحاد مدلوليهما وما بعده هو الحد لهما وفيه بحث لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول في
مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لان المتبادر
منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر فهذا الحد الذي ذكره القاضي تعريفه الشامل
لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعي والظني والموصل الى التصور سواء كان في مفرد او مركب والموصل
الى التصديق على اختلاف اقسامه وله اي للنظر تعريفات بحسب المذهب فمن يرى انه اي النظر اكتساب المجهول
بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول وهم ارباب التعاليم القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات بالمعلومات
قالوا النظر ترتيب امور معلومة او مظنونة للتأدي الى امر آخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف
بالفصل والخاصة وحدهما اي تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده او بالخاصة وحدها قال فان هذا
التعريف من اقسام النظر مع خروجه عن حده ولو اي كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها
نزرا قليلا اخذا جانبا قصيا كما قاله ابن سينا لا يستغنى عنه الا ان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه
جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او كثر وقد اجيب ايضا بانه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة
عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع امر زائد يكون بينهما
ترتيب وايضا هما مشتقان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك ترتيب قطعا وكلاهما مردودان اما الاول فلان
اعتبار القرينة مع الفصل يخرجه عن كونه حدا الا ان يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج واما الثاني
فلعدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فيكون هناك حركة
واحدة من المطالب المبتداء الذي هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط
التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن ايضا للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر منه
هذا التحقيق ما نقل عن ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور
وثانيهما انه اي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع اقسامه لا للصحيح منه فقط والا وجب تقييد الظن
المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته ووجب ايضا ان يوضع في الحد مكان قوله للتأدي اي
قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا يكون
معلومة ولا مظنونة ايضا بل مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم
او يلتزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا نعم قد يقال كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على
ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على
ما يتناول سائر التصديقات ونقول نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع اقسامه في التصورات

والتصديقات

والتصديقات بلا اشكال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده ليحصل غيره هذا واما من يرى ان النظر مجرد التوجه الى المطلوب الادراكي بناء على ان المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المط افاضه علينا من غير ان يكون لنا في ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة من حصول المط ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر نحو المبصرات وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلاثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على امور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريده العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وح نقول لا شبهة في ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك ايضا في انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور بامر تصوري او تصديقي وحاولنا تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المط وهي المسماة بمباديه ثم لا بد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي لترتيبها ترتيبا خاصا يؤدي الى ذلك المط فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المط المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المط المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع ما بين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية واما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فلازم للحركة الثانية وقلما توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المط وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتامل واعلم ايضا ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات آخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات **المقصد الثاني** انه اي النظر ينقسم الى صحيح وهو الذي يؤدي الى المط وفاسد يقابله اي لا يؤدي الى المط فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال ولما كان المختار عند المتاخرين مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم بحيث تؤدي الى هيئة مخصوصة للتادي الى المجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة فاذا اتصف كل واحد منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعا بالصحة في نفسه اعني تاديته الى المط والا فلا وهذا معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورة اي امران يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما فيكون جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال صحته اي صحة النظر بمعنى تاديته الى المط

لصحة المادة اي بسبب صحتها اما في التصورات فمثل ان يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما
وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما في التصديقات فمثل ان يكون القضايا
المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما وكسب صحة الصورة الحاصلة من رعاية الشرائط
المعتبرة في ترتيب المعرفات والادلة تبعا اي بسبب ما بين الصحتين مجتمعتين وفساده بفسادهما معا او
فساد احدهما فقط ومنهم من قسمه اي النظر الى الجلي والخفي وهذا التقسيم لان النظر امر يطلب البيان ولا يجامعه
فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حقيقة فقال وتحقيقه ان الدليل قد يعرض للكيفيات معنى
الجلاء والخفاء بوجهين احدهما بحسب الصورة وهي الهيئة العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة
في الجلاء والخفاء في استلزام المطلوب فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره محتاج الى وسط
اقل او اكثر وثانيهما بحسب المادة فالمطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر وذلك بان يكون المطلوب مستندا
ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة وقليلة واقل وذلك بان
يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند اليها ابتداء مع تفاوتها اي تفاوت المقدمات في الجلاء
والخفاء وان كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين كما مر تقريره وانت خبير بان الاختلاف
بحسب المادة يجري في المعرف ايضا فان اجزاءه قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد يكون نظرية منتهية
الى الضروريات بواسطة او وسائط بخلاف الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فان اريد
بجلاء النظر وخفائه ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض النظر حقيقة بل للدليل او المعرف والتجوز لا يمنعه بل يجوز ان
يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من ان هذا النظر جلي وذلك
نظر خفي وان اريد بجلاء النظر وخفائه غيره اي غير ما ذكرنا فلا ثبت له اي لا دليل له يدل على ثبوته المقصد
الثالث النظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور واما افادته للظن
فقيل متفق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع في الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات
على محل واحد فقال الامام الرازي قد يفيد اي النظر العلم فيكون المدعى موجبة جزئية قال في المحصل الفكر
المفيد للعلم موجود وهو اي وهذا المدعى الجزئي وان سهل بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج
الى مؤثر يفيد العلم بان هذا يحتاج الى مؤثر فقد وجد نظر مفيد للعلم بلا شبهة قل جدواه لان المقصد الاصلي
من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم
بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا كان المدعى الذي اثبتناه جزئيا لم
يتيسر لنا ذلك المقصد اذ الجزئي لا ينتج ولا يعلم حاله الا بالكلي الذي يندرج فيه ذلك الجزئي يقينا وقال
الآمدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته في القطعيات احترز به بذلك القيد عن النظر الصحيح الذي
في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد العلم اي منافٍ له كالموت والنوم والغفلة

وفائدة هذا التقييد ظاهرة مفيد له اي للعلم فقد جعل المدعي موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار
الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا يندرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فان
المقصد الاصلي هو الانظار التصديقية ان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول ان من عرف
حقيقة النظر الذي ندعي انه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة
الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات المعلومة
صحتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل علم
ببديهة العقل ان حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب هذا المحصول كلامه وحاصله
ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر
صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما ثم قال
المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم هذا اي كون النظر الصحيح مفيدا له ان كان معلوما كان ضروريا مستغنيا عن
الاحتجاج عليه او نظريا محتاجا اليه وهما باطلان اما الاول يعني كونه ضروريا فلان الضروري لا يختلف فيه
العقلاء اصلا خصوصا اذا كان الضروري اوليا وهذا اي كون النظر الصحيح مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء
ولانا نجد تفاوتا اي بين الحكم بان النظر الصحيح مفيد للعلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا اي
معلوما بالبديهة ونجزم بانه اي كون النظر مفيدا للعلم دون ذلك القول في القوة ولا يتصور ذلك اي كونه
دونه في القوة الا باحتماله النقيض ولو بابعد وجه وانه اي احتماله للنقيض ينفي بداهته قطعا فلا يكون بديهيا واما
الثاني يعني كونه نظريا فلانه اثبات النظر بالنظر اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء
بنفسه وانه تناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ما ليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما يدل على
امتناع العلم بكون النظر مفيدا للعلم لا على انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا لا علم به في نفسه مع امتناع العلم
به قلنا المدعي عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصد بها يترتب على العلم بصدقها والمنكر
يدعي انكار معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به واختار في جواب الشبهة طائفة منهم الامام
الرازي انه ضروري كما حققناه كلامه في النهاية قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه مع
كونه ضروريا قوم قليل وكيف لا يجوز اختلافهم فيه وقد انكر قوم من العقلاء البديهيات ... ما كما عرفت
وذلك الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون لخفاء في تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي وبعسر في تجريدهما
عن العوارض ... تصورهما في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم تجردوهما كما هو حقهما انكروا
الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا كما مر في جواب الشبهة ... لمنكري البديهيات بالكلية قولكم التفاوت
بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين وكونه ادنى منه في القوة انما هو لاحتماله النقيض ولو بابعد وجه
قلنا لا نسلم بل ذلك التفاوت اما للالف والاستيناس بذلك القول ... وروده على الذهن لكثرة الخلاف

ما نحن فيه او التفاوت في تجريد الطرفين ولا شك ان التفاوت الناشي من هذه الجهة لا يقدح في البداهة قال
منافقه منهم امام الحرمين بانه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر انكر عليه الامام الرازي في النهاية فقال
اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم به قبل نفسه ليمكن اثباته به وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم وتحقيقه انه من حيث انه مطلوب
يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا في تلك الحالة وهو تناقض قال
فبطل ما توهموه من ان نفي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا
فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه فلا مخلص الا دعوى الضرورة
كما ذهبنا اليه والجواب بانه اي الامام الحرمين لم يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا له بنفسه لانه مسلم ذلك ومنع كونه تناقضا حتى يتجه
عليه ذلك الانكار وتحقيقه اي تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات النظر بالنظر ليس اثباتا للشيء بنفسه وان اوهم العبارة
انا نثبت القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما ينافي العلم فانه يفيده اي المدعى القائلة
النظر الصحيح قد يفيد العلم على اختلاف التحريرين بشخصية اي قضية مخصوصة متعلقة بنظر على جزئي معين من افراد النظر
نقول النتيجة في كل نظري قياس معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو
كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظري قطعي المادة والصورة يفيد
العلم اما الصغرى فلانه لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة و
اما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم
مشتمل على ما يقتضي العلم مع انتفاء المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضي العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما
الصغرى فلان النظر الصحيح ما يشتمل على جهة الدلالة اعني الاحوال العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا
ثمة انتفاء المانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضيتان
بديهيتان اذا نظمناهما هكذا افادتا العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي المفيد
الواقع في ما نحن فيه بعينه يفيد العلم بديهي لا يحتاج منه الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من
غير ان يعلم انه من افراد النظر والا فلا يلزم ح الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد
يكون القضية الشخصية ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بافادة العلم على هذا النظر الجزئي دون الكلية
او المهملة بل تكونان نظريتين وذلك جائز لاختلاف العنوان في الشخصية والكلية والمهملة فيجوز اختلافها في
الضرورية والنظرية فان الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة وتصور الشيء بوجه غيره كما في
القضية الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية المشخصة فيجوز ان يكون تصوره من
حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فيكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث
انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة لا استحالة
فيه فان قيل لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبت الكلية بحكم جزئي معين فقد اثبت

حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول
ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة في تحقيق الجواب استطراد لان لزوم
اثبات الشيء بنفسه انما يتصور في اثبات الكلية بالنظر واثبات المهملة بالنظر لا يستلزمه الظاهر هو آلته ولذلك
قال في المحصل الحكم بان [illegible] النظر يفيد العلم نظري بالنسبة غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم
بكونه مفيدا بديهيا [illegible] القياس الضروري لاستلزامه المقدمات ابتداء او بواسطة قطعية لا تتجه
ما هو حق [illegible] وقد قرر [illegible] هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية [illegible] عرفت ان اثبات الحكم الكلي
بحكم جزئي [illegible] ليس اثباتا للشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فلا تنفي الشبهة ثم يعارض هذه الشبهة
تفصيل قولكم [illegible] من النظر بمفيد [illegible] ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا يمكن اذ لا يتصور اتفاق
الكثير [illegible] في البداهة او [illegible] اياه فانه جائز كما مر وان كان نظريا لزم اثباته بنظر مخصوص يفيد العلم
به [illegible] سالبة كلية قد ثبت بموجبة جزئية تناقضها اياها وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى
الخصم اليقين [illegible] السالبة الكلية اذ يلزم التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك
فلا يثبت [illegible] ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم
[illegible] بان ما تقدم شبه للمنكرين باسرهم وما ياتي من الشبه مخصوصة
بقوم دون قوم والسمنية [illegible] منهم غير متصور وان ما سبق شبه للمنكرين بالكلية اعني
السمنية الا يرى ان قوله [illegible] قولكم لا شيء من النظر بمفيد الى ان هذه الشبهة في قوة اولى لشبهة المسوقة
فان كون النظر مفيد العلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما هو واحد ومدار الشبهتين على ان [illegible]
بها ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يحتاج
الى تدقيق وتحقيق اخرناها عن الشبهة الاخرى [illegible] الاولى من انه لا يفيد العلم مطلقا اي [illegible] لا يفيده اصلا
لا في الالهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبون الى سومنات وهم قوم من عبدة الاوثان [illegible] تناسخ
وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس [illegible] الشبهة الاولى للعلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر [illegible]
ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه [illegible] في الضروريات والتالي باطل اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما
اعتقده وانه لم يكن علما وحقا ولذلك تنقل المذاهب ودلائلها لما مر من انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس
وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ويتطرق [illegible] وقوع الغلط فيها وان كان [illegible]
احتاج الى نظر آخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث وان [illegible]
الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها وننقل الكلام الى الاعتقاد
الحاصل من النظر الآخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى ما لا نهاية
له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد

النظر علم وحق ولا يلزم من ذا ان لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت عرفت ان ما ندعي ان يكون ذلك الاعتقاد
علما وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا فان الخصم ينفي المعلومية قلنا نختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب النظر
وقد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقيبه كالعلم بان لنا لذة من ذلك النظر او الما او غما او فرحا قولك
قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطاؤه اي خطاء الاعتقاد الحاصل
منه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق
النظر صحيحا كان او فاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى نظري جزئي ينتج الكلية
الموجبة والمهملة ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علما بديهيا كما مر ومن اختار انه نظري وقال لما ثبت
بالان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما ينبئ الاعتقاد بالمنظور فيه مفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد
علما وحقا فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة الثانية المقدمتان
لا تجتمعان في الذهن معا لانا متى توجهنا الى حكم مقدمة [illegible] ينافي تلك الحالة التوجه الى حكم آخر بالوجدان ومن
لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه معارضة بافادة النظر للظن اذا كانت متفقا عليه
بخلاف الشبهة الاولى والسابعة فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته
بالنسبة الى ظن آخر قلنا لا نسلم انه لا تجتمع مقدمتان في الذهن بل قد تجتمعان وذلك كطرفي الشرطية فانهما قضيتان
يجب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اي اللزوم في المتصلات والعناد في
المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر
ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم في احديهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج
الى اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احديهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعني الحركة
المعدة لحصول النتيجة والتوجه الى مقدمة غير العلم بها بل هو اي التوجه اليها هو النظر فيها وملاحظتها قصدا ولا يلزم
من عدم اجتماع النظرين اي التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما القصديتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين
والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا وقصدا ممتنع واما حضورهما عند النفس بان يلاحظ
احديهما قصدا ويتوجه بالقصد الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فتحصلان معا وان لم يكونا ملحوظين قصدا دفعة
كطرفي الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا
حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو القائم عنده ففي حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا
قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة
اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان الشبهة
الثالثة النظر لو افاد العلم فعلم ان ذلك المعلوم علم مع العلم بعدم المعارض المقاوم اذ معه اي مع المعارض
[illegible] لا يحصل [illegible] ان [illegible] بهما [illegible] وكذا [illegible] بهما ودون الاخر

يوجب الترجيح بلا مرجح واذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل جوز كون نقيضه حقا
وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض اي لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظري ويحتاج الى
نظر آخر يفيده وهو اي ذلك النظر الآخر ايضا يحتمل لقيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم
بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظر ثالث وتيه فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار
غير متناهية قلنا النظر في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض يعني كما ان
العلم بان النتيجة حقة اي بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة
دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممتنع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد
ذلك النظر وانكشاف المعارض بعده ممنوع بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه ولم يرد
بافادة النظر الصحيح القطعي العلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك
النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض
معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية جزم بانها حقة جزما بديهيا
لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه يعارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه
معدوم قطعا الا ترى الى قوله فعدم المعارض في نفس الامر ضروري اي يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح
في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر الشبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه اولا والاول باطل
لكون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر لان عدم اللازم مفارق لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم
العلم بالمنظور فيه شرط للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي والثاني وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور
فيه هو المط قلنا يستلزمه بمعنى انه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا
تم النظر حصل العلم كما اذا تم الحركة الحسية وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه لا بمعنى انه يعني ان النظر
علة موجبة له اي للعلم بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد لحركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان ومعاد ذلك الاستلزام
الذي هو بمعنى الاستعقاب لا ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر الشبهة الخامسة المط اما معلوم
فلا يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل اولا فاذا حصل لم يعرف انه المط فلا يحصل العلم بان النظر يفيد
العلم قلنا هو معلوم تصورا اما ما قد تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقا بثبوت النسبة او انتفائها فبتميزه
المط عند حصوله عن غيره متصور طرفيه فيعرف انه المط وانما خص الجواب بالمط التصديقي لان المتنازع فيه
هو النظر الواقع في التصديقات كما اشرنا اليه ويشعر به بعض الشبهة السابقة والآتية الشبهة السادسة ان دلالة
الدليل اي افادة النظر فيه العلم بالمدلول ان توقفت على العلم بدلالته عليه على ذلك المدلول لزم الدور لان
العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين
فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الآخر والا وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة

لزم كون الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول وان لم يتحقق ولم يعلم وجه دلالته عليه وانه باطل لان الدليل
اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا لا يتوقف افادة
النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة في الدليل غير كونه
دليلا موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اي وجه الدلالة الامر الذي بسببه ولاجله ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول
وهو متحقق في الدليل نظرنا فيه ام لا وكونه دالا بالفعل على المدلول امر اضافي مقيس الى المدلول يعرض له بعد
النظر فيه وافادته اي افادة النظر فيه العلم بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان
الثابت له في نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع واما دلالته
عليه بالفعل فمتوقفة على النظر فيه فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو اجنبي عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعد
اي بعد النظر اما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيمتنع التكليف به بالعلم الحاصل عقيب النظر
بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون مثله في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار
فيمتنع التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا كما في معرفة الله سبحانه وتعالى ولا يجب
انفكاكه عنه اي عن النظر فلا يكون افادته اياه ضروريا وهو المط عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده والتمكن
بالنظر المقدور بالعلم النظري الواجب الحصول لذا ذكره الآمدي وسيرد عليك هذا المعنى ايضا في وجوب النظر ورد
عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها لا سبيل الى ايجابها اجمالا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظا
فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان النظري الواجب الحصول كالعلم الضروري الا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان
لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري واذا لم يوجب الحكم فيه تصور طرفيه فاذا وجب تصورها حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورها ان يعتقد السلب فيها بخلاف
النظري لانه يوجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقضه فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا بشرط فلا يقبح
التكليف والايمان سلمنا ان التكليف متعلق بالنظري وهو غير مقدور فهذا الذي ذكرتموه من قبح التكليف بغير المقدور انما يلزم
المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل في تحسين الافعال وتقبيحها واما عندنا فان جميع الافعال مستندة بالنسبة
الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا الشبهة الثامنة لو افاد النظر العلم فاما ان يكون العلم معه او بعده والاول
باطل اذ لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذا الثاني باطل ايضا لجواز ان يطرأ بعده ضد العلم بعده
بلا مهلة كنوم او موت او غفلة فلا يصح حصول العلم بعده قلنا يعقبه بشرط عدم طريان الضد كما اومأنا اليه عند تحرير
البحث حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد العلم مفيد له الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك
النظر واقعا في الدليل وهو باطل لانا اذا نظرنا واستدللنا بدليل كالعلم على وجود الصانع مثلا فموجبه اي موجب
الدليل الذي نظرنا فيه اما ثبوت الصانع في نفس الامر او العلم به وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم من عدم
ذلك الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء المستفاد منه وهو
ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه العدم وجد الدليل او لم يوجد واما الثاني فلانه يلزمه ان يبقى الدليل بتقدير

عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو الدليل
بطلان الادلة ودلالتها في انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا قلنا انه اي دليل الذي نظر فيه واستدل
به موجب وجود الصانع اي يستلزمه من غير ان يكون محصلا له في الواقع ولا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في
حصول اللازم نفي اللازم او يوجب العلم به اي هو بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود الصانع وهذه الحيثية لا تفارق الدليل
نظر فيه ام لا وذلك ان هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرعة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل
دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا للموجب
وقد يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد ولا يمكن التمييز منهما لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد
الى ما نجزم انه موجب بما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذا اما اذا وجدنا ان يكون الحاصل عقيب النظر جهلا يستند الى
شبهة لا علما يستند الى موجب حقيقي قلنا هذا الذي ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا
حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضي الى المنافاة يعلم بالبديهة ان اللازم عنه علم لا جهل
مخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص عن هذا الاشكال تميز العلم عن الجهل بركون النفس اليه من الجهل فان
ذلك التمييز بالركون مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف يصح الركون الى احدهما دون الآخر
والقطع فيلزمهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمئنان التام وقيل للمعتزلة ان
يتخلصوا عنه بان المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح في القطعيات ميزت البداهة ان اللازم هنا
علم لا جهل تخالفه في بعض العوارض الطائفة الثانية من المنكرين المهندسون قالوا انه اي النظر يفيد العلم في
الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها
بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق بذاته تعالى وصفاته وافعاله
واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان الحقائق الالهية من ذاته تعالى وصفاته لا تتصور لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر
اما لانه لا شيء من التصورات بنظري كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا مركب في الحقائق
الالهية واما بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع التصور فامتنع التصديق ايضا قلنا لا نسلم انه لا يتصور
حقائقها قطعا لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل
الذهن منه فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى الملزوم امرا كليا وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا فيكفي
التصديق اليقيني تصورها بعارض ما وهو حاصل فالشبهة ثم هذا الذي ذكرتموه بعينه في الظن لانه ايضا تصديق متفرع
على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا في الالهيات فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني اقرب الاشياء الى الانسان
واولاها بان يكون معلوما له حقيقته واحواله هويته التي يشير اليها بقوله انا ذاته انه غير معلومة لا من حيث التصديق
بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث تصورها لكنها من حيث التصديق باحوالها من كونها جوهرا مجردا
او جسمانيا او نفسها او غير منقسم الى غيرها من الصفات المذكورة الخلاف فيها كثير لا يمكن الجزم بشيء مع تلك الكثرة الجزم

بشيء من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيهما في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك الاقوال في مباحث النفس
فلو كان النظر مفيدا للعلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة واذا كان اقرب الاشياء
اليه كذلك اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بابعدها عنه في افادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبيه بالادنى
على الاعلى لا من القياس الفقهي كما يرى قلنا لا نسلم ان هوية الانسان غير معلومة لنا اصلا وكثرة الخلاف فيها لا يدل
الا على العسر اي على عسر معرفتها واما الامتناع اي امتناع معرفتها او عدمها فلا يدل عليه تلك الكثرة لجواز ان
يكون معلوما لبعض بصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت لما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت
ان تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات اشكل ولا نزاع فيه الطائفة الثالثة الملاحدة
قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله بلا معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا فقد رد عليهم بوجهين الاول صدق
المعلم ولابد منه ان علم بقوله اي اخباره بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد
علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله بالعقل ففيه كفاية
في معرفة الامور الالهية ولا حاجة الى المعلم واجيب عن هذا الوجه بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان
يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية الوجه
الثاني لو لم يكف العقل في معرفته تعالى لاحتاج العلم الى معلم آخر وتسلسل واجيب بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من
عند الله بخاصية تقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي ان سلم احتياجه
الى معلم آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي والمعتمد في الرد عليهم وجوه
فان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما في
الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من ان العلم بالمقدمات
المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل وهذا الوجه
انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم في معرفة الله تعالى واما من قال انه يفيده فان مقدمات اثبات الصانع
وصفاته يستلزم العلم بنتائجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة ولا يكمل به الايمان ما لم يؤخذ من نبي
كالماخوذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان الا ترى الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله
الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم لم يرد عليه الوجه المعتمد
الذي ذكرناه وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم من هذه الامة على حصول النجاة بالمعرفة الحاصلة بلا معلم والآيات
الآمرة بالنظر في معرفة الله سبحانه وتعالى متكررة متكثرة في معرفة الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم
فدلت دلالة ظاهرة على ان التعليم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم اي للملاحدة وبهاء
الاول انه كثر الخلاف من العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر
كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة قلنا ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك

الانظار الصادرة عنهم فاسدة فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فان المفيد للعلم عندنا انما هو النظر
الصحيح لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني يرى انا
محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم
فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الشريفة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين
قلنا ان الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر اي عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع
فلا نسلمه ولا تفيده كلامكم المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي
نقلت بها اربعة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه اي حصول العلم عقيب النظر بالعادة
وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه وتعالى ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه
تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة
بخلق الله بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب دخل
في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان
يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال
انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا فهو خارق العادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث
محتاج الى المؤثر لا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو ملازم او اكثري فيكون عاديا
الثاني مذهب المعتزلة اي حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى
قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم كما سياتي ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر
كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد يوجب لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية
بالتوليد والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته اي بلا توسط فعل آخر منه فيتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور عنه وطريق
الرد على المعتزلة ما سياتي في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقاس الاصحاب ابتداء
النظر بالتذكر الزاما لهم حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتدأ كذلك فيوفق بينهما فيما يعود
الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اي المعتزلة بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا يوجد في ابتداء النظر وهي
عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه
لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف لفعل الغير وهو
قبيح فان صح ما ذكرنا من عدم مقدورية التذكر بطل القياس المقتضي الذي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة والا اي وان لم
يصح ما ذكرنا من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد ثمة اي في التذكر فان ابا هاشم
صرح بان التذكر المسامح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى
والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل انه اي

قياس الاصحاب قياس مركب يعني مركب الاصل والخصم فيه بين منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم في
الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر معلل عندي بعدم المقدورية فان صح هذا لم يوجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء
النظر وان لم يصح عدم المقدورية في التذكر منعنا عدم توليده والثاني جواب آخر للمعتزلة على قياس الاصحاب بالفرق قالوا
التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد
ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال الثالث مذهب الحكماء انه بطريق الاعداد فان المبدأ الذي يستند اليه الحوادث
في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض فيتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستعد به اي ذلك الفيض
والاختلاف في الفيض انما هو بحسب اختلاف استعداد القوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من
ذلك المبدأ وجوبا اي لزوما عقليا وههنا مذهب آخر اختاره الرازي وهو انه يعني العلم الحاصل عقيب النظر واجب
لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام
النظر العلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي اما وجوبه عقلا فلانا نعلم بالضرورة و
البديهة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم انه حادث
وهذا الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت ماخوذة مع ما يحتاج اليه من بيانات انتاجها واما انه غير متولد من
النظر الصادر عن العبد كما يقوله المعتزلة فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا
بقدرته لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه اي مع
القول بانه لا يجب على الله شيء اذ لا وجوب عن الله كما زعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار ولا وجوب عليه ايضا كما زعمه المعتزلة
وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء من استناد الاشياء الى الله وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون
بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك البعض الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن
لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر صادر بايجاد الله ويوجب العلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث
يستحيل ان ينفك عنه **المقصد الخامس** شرط النظر مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فبعد الحيوة امران الاول وجودي وهو
العقل الذي هو مناط التكليف وسياتي تفسيره والثاني عدمي وهو عدم ضده اي النظر وهو ما ينافيه فمنه ما هو عام يضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد
للادراك مطلقا من النوم والغفلة والغشيان فانه يضاد النظر لاستلزامه عدم الادراك ومنه ما هو خاص يضاد النظر
بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب اذ العلم به من وجه آخر لا بد منه ليمكن طلبه والجهل المركب اعني الجزم به على
خلاف ما هو عليه اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر فيه اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب
الثاني فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه من الاقدام على النظر ثانيا لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف
للشك الذي هو شرط عند ابي هاشم فان قلت اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له فما ذا تقول فيمن يعلم
شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا ويطلب دليلا آخر اذ يلزم ح اجتماع المتنافيين قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل

الثاني يعني ان المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه وهو
اي هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا
والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط
للنظر الذي يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ما هو عليه او على خلافه فليس شرطا واما الشرط للنظر
الصحيح على الخصوص فامران الاول ان يكون النظر في الدليل وسيعرفه دون الشبهة وهي التي تشبه الدليل
وليست به الثاني ان يكون النظر في الدليل من جهة الدلالة على المدلول وهي امر ثابت للدليل يتعقل بملاحظته
الدليل الى المدلول كالحدوث او الامكان للعالم فان النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينفع ولا يوصل الى
المط لانه بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره وكبره وطوله وقصره **المقصد**
السادس النظر في معرفة الله تعالى اي الاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما معرفته تعالى
فواجبة اجماعا من الامة واختلف في طريق ثبوته اي ثبوت النظر في المعرفة فهو يعني طريق الثبوت عند اصحابنا
السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم في اثبات وجوب النظر المودي الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال
بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض و
قوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر
المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه الصلوة
والسلام ويل لمن لاكها اي مضغها بين لحييه اي جانبي فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك الفكر في دلائل المعرفة فهو
واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب
وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد المسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر ان معرفة الله واجبة اجماعا من
المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب
ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي وهي لا تتم الا
بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة متوقف على امكانها
وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية لان الانسان لو خلي ودواعي نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يجد من
نفسه العلم بذلك اصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا امكان معرفة الله
فرع افادة النظر مطلقا اي في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيها بلا معلم وقد مر الاشكال عليه اي على كل واحد منها
في تقرير مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة قلنا وقد مر ايضا الجواب عنه اي عن ذلك الاشكال اي على
كل واحد الثاني انا وان سلمنا امكان معرفة الله تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون
بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن اذ ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وفيه تحصيل الحاصل اي تكليف
بتحصيله وذلك ممتنع او لغيره وهو تكليف الغافل اي من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل قلنا القدح

الثانية القايلة بان تكليف غير العارف اما لكونه تما فلا ممنوعة او شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق
لمام من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثالث سلمنا امكان
وجوب المعرفة شرعا لكن لا نم وقوعه قولكم اجتمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم على وجوبها عادة كما
اى كالاجماع منهم على اكل الطعام واحد وعلى كلمة واحدة في آن واحد قلنا يجوز الاجماع منهم فيما يوجد فيه امر جامع
لهم عليه كوجوب المعرفة فيما نحن فيه لا نسلم بين الجامع لقبوله من توفير الدواعي الى العقائد الشرعية ومعرفة احكامها ولقيام
الدليل الدال على ذلك المجموع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام واحد وكلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم
اى شهواتهم وحالاتهم متخالفة داعية الى عدم الاتفاق فيه الرابع الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع نقله الينا فلا يصح
ان يتمسك به وانما امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف
اقوالهم ولجواز خفاء واحد منهم اما لخموله او لوقوعه في بلاد الكفار اسيرا ولجواز كذبه في قوله ان الحكم عندي كذا بناء
على احترازه عن المخالفة للغيظة اى المفسدة ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا مجرد قول تفوه به ولجواز رجوعه عما
افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الآخر بفتح الخاء وكسرها وايضا نقل الاجماع بطريق التواتر يمتنع عادة وبطريق الآحاد
لا يفيد في القطعيات قلنا ما ذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق التواتر يمتنع عادة وبطريق كالاركان الاسلام
من وجوب الصلوة الخمس وصوم رمضان وغيره وتقديم الدليل القاطع على الظني الخامس ان سلم نقله بعد تسليم
امكانه وامكان نقله فليس بحجة لجواز الخطاء على كل آحاد اى كل واحد من المجتهدين فكذا يجوز الخطاء على الكل من حيث
هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية لان انضمام الخطاء الصادر من احدهم على انفراده الى الخطاء الصادر من واحد آخر
وهكذا الى ان شملهم الخطاء باسرهم لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على الخطاء قلنا كون الاجماع حجة قطعية
معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها ولا يلزم
من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل المجموعي لتغايرهما وتغاير حكمهما فان كل واحد من الانسان يسعه
هذه الدار لا تسع كلهم واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فمسدود بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت من
الادلة من عصمة الامة السادس منع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الواقع من الاجماع على خلافه وذلك
لتقريره النبي واصحابه صلوات الله عليه وعليهم واهل سائر الاعصار الى عصرنا هذا القوم على ايمانهم وهم الاكثرون في
كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا او غاية جهودهم
الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا تعين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم
قلنا كانوا يعلمون انهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر القدم على المسير اسماء ذات
ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير غايته اى غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح
للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلايل الدالة عليها وذلك المقصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم
من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبهة والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها

على ذلك او ندعي انها اي العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من
ذلك اي من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل
للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل لعلماء الاعصار السابقة سلمنا انعقاد الاجماع على
وجوب المعرفة لكن لا نسلم انها لا تتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد تحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام كما قال به حكماء
الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا همتهم اليه وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم
عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول به الملاحدة او التصفية كما يقول به الصوفية فانهم قالوا
رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام
الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تفيد العقائد الحقة التي لا يحوم حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فيعرض
لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من ادلة الخصم قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر فان القائل بالتعليم
لا ينكر النظر بل يقول هو وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصر والبصر وقول
الامام بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا يامن صاحبه
انه من الله تعالى فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تحريره وتقريره وكذا الحال في التصفية
الا يرى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى يؤديهم الى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر او قلنا المراد
انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس لشيء منهما مقدورا لنا واما التصفية
كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفضي بها المراد فهي في حكم ما لا يكون مقدورا او قلنا نخصص
وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون متمكنا الا منه كجمهور الناس واما من عرف الله
بغيره من الطرق النادرة التي توصل الى معرفته لم يجب النظر عليه ثالثا سلمنا ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن
لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ الدليل الذي ذكرتموه عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك فان تحصيل المعرفة كما توقف
على النظر توقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع انه لا يلزم من وجوب
تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة يعني ما لا يتم
الواجب الا به مقدورة والوجوب ههنا اي وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل
المعرفة والشك عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا
بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وايضا يمكن ان
يناقش في مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم يكن المعرفة من قبيل
الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلقا بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى
ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا يرى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا
بوجود الطهارة ومن ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث كذلك التاسع انه

بالايتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله تعالى او مترتب عليه ويجوز ان
يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة
ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب سببها المقدور الذي هو النظر وذلك كما يقوم
بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو
ضرب السيف قطعا اي هو امر بذلك المقدور لعينه اذ لا تكليف لغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا
للواجب اي مستلزمة اياه اي بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان
القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه
يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد
سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزمة اياه كالطهارة
للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجاب المقدمة وقد يجاب
عنه بانه اي العبد لو كان مامورا بالشيء مطلقا دون ما يتوقف ذلك الشيء عليه لزم تكليف المحال لبقاء الوجوب
حال عدم الموقوف عليه اذ لو لم يكن واجبا مطلقا وهو ضعيف اذ المحال ان يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها فان
عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من
ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم يكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب
لم يبق واجبا مطلقا وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها
واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف لمقدمته لكن
ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان تقول تقديرها اذ المحال ان يجب وجود الشيء مع عدم المقدمة وتجعل لفظ مع متعلقه
بالوجوب المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب ليساق الكلام العاشر المعارضة لما ذكر
من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة والمعارضة اي انه ليس واجبا احدها انه اي النظر في معرفة الله وصفاته
وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي عم والصحابة الاشتغال به
اي بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية
على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة لما ورد في الحديث وهو انه قال عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس
منه فهو رد اي مردود جدا قلنا ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة
وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه السلام ويوردون عليه الشكوك
والشبه ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال الله تعالى بل قوم خصمون وكان النبي صلعم يجيبهم بالايات
الظاهرة والدلائل الباهرة والقرآن مملو منه اي من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد الدينية
واثباتها عند الخصم بل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم الاية الى قوله تعالى قل

لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله اولم ير الانسان
انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة وانه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلقة الانسان واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي
كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان يصير حيا واحتج على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذي انشأها اول مرة
وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة قالوا ان الاعادة مثل الايجاد اول مرة وحكم الشيء مثل حكمه فاذا
كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام
رميمة من وجهين احدهما اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها بالبعض فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن
آخر واجزاء عضو من اجزاء اعضاء آخر حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء الرميمة يابسة جدا مع ان الحيوة تستدعي
رطوبة البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شيء فيمكن تمييز اجزاء البدن والاعضاء والى جواب الثاني بانه جعل النار
في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان يقدر على ايجاد الحيوة في العظام الرميمة اليابسة اولى لان
المضادة ههنا اقل ثم ان لمنكري الاعادة شبهة اخرى مشهورة وهي ان الاعادة كما جاءت به الشرائع يتضمن اعدام
هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك يبطل اصولا كثيرة متقررة في كتب الفلاسفة فاجاب عن هذه الشبهة بان المنكر لما
سلم كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض لزمه ان يسلم كونه قادرا على اعدامها فان ما صح عليه العدم في وقت
صح عليه في كل الاوقات وان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على شيء قادر على مثله قال في نهاية
العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان يحصى فكيف
يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا منكرين للخوض فيها نعم انهم اي الصحابة لم يدونوه اي علم
الكلام كما دوناه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص
السؤال والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب كما بالغنا فيه وذلك
اعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح
ومشاهدة الوحي المفيضة لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكين من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى
يعرض لهم من شك او شبهة كل حين من الاحيان مع متعلق بالاختصاص اي اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين
المشككين لهم ولم يكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندون ولم يكثر
الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث من الشبه في كل حين من الاحيان السابقة فاجتمع لنا بالتدريج
كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبهة دون زمانهم
وذلك اي عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقساما ارباعا هي العبادات والمبايعات والمناكحات
والجنايات ابوابا وفصولا كما ميزناها كذلك ولم يتكلموا فيها اي في اقسامه ومسايله بالاصطلاح المتعارف في
زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عما جعل علة في القياس والقلب وهو تعليق ما ينافي الحكم بعلته والجمع
وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان يفرق بينهما بما يختص

باحدها فلا يصح وتنقيح المناط وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلية وتخريجه وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى
غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه قدح في الكلام وبالجملة فمن البدعة
ما هي حسنة هذا اشارة الى قوله نعم التخير بمنع لكلية الكبرى القايلة كل بدعة رد وتحرير الجواب الثاني ان ادعيت ان النبي
واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة
فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال
بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها اي ثاني وجوه المعارضة انه عليه السلام نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر
روى انه عليه السلام خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان
قبلكم بخوضهم في هذا عزمت اي اقسم عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك
ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا ذلك النهي الوارد في حق الجدل انما هو حيث كان الجدال تعنتا و
لجاجا بتلفيف الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقايد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق
بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن
الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال
الباطل فمامور به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن
ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي القدري مشهورة روى انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون
الله حصب جهنم قال عبد الله الزبعرى فقد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك
بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروى ايضا ان شخصا قال الى املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي
وعتق امتي فقال اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان
قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا هذا كما مضى والنظر غير الجدال فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر
هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح لقوله ويتفكرون في خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها اي ثالث وجوه المعارضة قوله عم عليكم بدين العجائز
ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح
الحديث اي لا نم صحته اذ لا يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روى ان عمرو بن
عبيد من رؤسا المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين قالت عجوزة قال الله تعالى هو الذي
خلقكم فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال
عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره
ونهى عنه لا الكف عنه والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به على وجوب
النظر من قبيل القواطع واما المعتزلة فعندهم الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال

بوجوب المعرفة على وجوبه طريقهم ايضا في اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا اي تمسكون في اثبات وجوبها
بالعقل لا بالاجماع والآيات لانها وافية للخوف الحاصل من الاختلاف اي اختلاف الناس في اثبات الصانع
وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوّز ان يكون له
صانع وصفاته قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف وغيره اي الخوف الحاصل من غير
الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان
لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له خوف من ذلك ايضا وهو اي الخوف ضرر العاقل ودفع الضرر
عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع الضرر مع قدرته عليه ذمه العقلاء ونسبوه
الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت
هكذا تمسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب
والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوا الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة
الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس
فيما ذكروا او ان هذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول
الخوف فلا دافع له اي العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اي الخوف اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب بعد
النظر فيكون الخوف اكثر لا يقال الناظر فيه اي في عرفانه تعالى احسن حالا قطعا من المعرض عنه بالكلية لانا نقول
ذلك ممنوع لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو اشد خطرا من الجهل البسيط والبلاهة ادنى الى الخلاص
من فطانة بتراء الابري الى قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم لنا في انه اي النظر والعرفان لا يجب عقلا بل سمعا
انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا كان
او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة
لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل ومحصوله انه لو كان
وجوب عقلي ثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات ح فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها
وهو باطل بالآية لا يقال المراد بالرسول في الآية الكريمة هو العقل لاشتراكهما في الهداية او المراد من الآية ما كنا
معذبين بترك الواجبات الشرعية وليس يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية لانا نقول كل واحد من
حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الوضع والاصل وح لا يجوز صرف الكلام
اليه الا لدليل ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شيء منهما احتجت المعتزلة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء
وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول المكلف حين يامره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما يتوقف عليه
نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدقه جوابا لا انظر لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب علي لا اقدم
عليه ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم

النظر لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو دور ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة
للنبي على رفعه وهو معنى افحامه واجيب عنه بوجهين الاول النقض وهو انه اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء
مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان
مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل و بالنظر اتفاقا لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر والاستدلال عليه
بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيقول المكلف لا انظر اصلا ما لم يجب علي النظر ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه على الآخر يقال قد يكون
وجوب النظر فطري القياس اي من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي له اي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه
اليها بلا تكلف ويفيد العلم بذلك يعني وجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه فتلك المقدمة
ونظريا قريبا من الضروري محتاجا الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه
من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر فللمكلف ان لا يستمع اليه الى النبي عليه السلام وكلامه
الذي اراد تنبيه ولا ياثم بتركه اي بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد شيء اصلا فلم يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بافحام الرسل
الثاني الحل وهو ان قولك لا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر موقوفا على
العلم بالوجوب وهو غير صحيح لان العلم بالوجوب موقوف على الوجوب لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا
لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا اعتقادا وعلما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب
شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر
علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر فكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من
لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معنى ما قيل ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب علي النظر ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت عليك بالعقل
في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه **المقصد السابع** قد اختلف في اول واجب على
المكلف انه ماذا فالاكثرون ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله اذ هو الاصل في المعارف والعقائد الدينية
وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه وتعالى لانه واجب
اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاد ابي اسحاق الاسفرايني وقيل هو اول جزء من
النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب الاجزاء فاول جزء من النظر واجب ومتقدم على النظر المتقدم على المعرفة
وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد
المقدم على اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول اي اريد اول الواجبات المقصودة
اولا بالذات فهو المعرفة اتفاقا والا اي وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة
للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما يتم في السبب المستلزم دون غيره ثم

ان المقصد الحق بكتابه الذي هو نحفظه بهذا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد وهذا اوفق بسياق
الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته ان
امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا
قال الامام الرازي ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر
عند من لم يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فهو القصد
وقال ابو هاشم هو اي اول الواجبات هو الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل
او وجود النظر مع ما يمنعه الا ترى انك اذا تصورت طرفي المطلوب فان جزمت بنقيضه كان مانعا وانت تعلم ان انتفاء
الجزم المستلزم للشك بجواز ان يكون هناك ظن بالمطلوب او نقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم ورد قول ابي هاشم
بوجهين الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا
لان القدرة نسبتها الى الضدين سواء عند ابي هاشم والعلم عنده مقدور فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا يسلم
كونه غير مقدور وقال الآمدي والحق ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان دوامه مقدور له
اذ له ان يترك النظر فيدوم الشك وان ينظر فيزول الشك وانت خبير بان ما قاله لا ينفع ابا هاشم لان الذي يجب
ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه الثاني وهو الصواب في الرد عليه ان وجوب المعرفة
عنده مقيد بالشك على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضي لوجوب المعرفة انما ينشأ عنده من الشك الحاصل
من الشعور باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار المنعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده فلا يكون
ايجابها ايجابا له ولا مقتضيا لايجابه كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل
النصاب ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا **فرع** ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع النظر التام و
التوصل به الى معرفة الله ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا
بان مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن امكنه من الزمان ما يسع لبعض النظر دون تمامه فان شرع
فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخره بلا عذر
ومات ففيه احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرة
فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم فانها عاصية وان ظهر انها لم يجب عليها اتمام الصوم وانما خص الفرع بالنظر اذ لو قلنا انه
يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع راجع فيها الى الشروع في النظر وقد يقال
في هذا التخصيص ايضا [illegible] القصد الى النظر [illegible] كيف ولو جعل واجبا [illegible] ب ان القصد
الى تحصيله لزم ان يكون [illegible] بوقا بقصد آخر **المقصد الثامن** [illegible] النظر الصحيح يستلزم
العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على مذاهب
ثلاثة احدها واختاره الامام الرازي انه يفيده قطعا سواء كان فساده من جهة المادة او من جهة صورته لان من اعتقد

العالم قديم وكل قديم غني عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم غني عن العلة ضرورة وهو جهل وقد يقال ان في الجملة
هذا ايرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعني التفصيل كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزم الجهل ظاهر البطلان
وثانيها وهو الصواب والمختار عند الجمهور انه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسد المادة او الصورة وقد احتج عليه بانه لو افاده واستلزمه
لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل وليس الامر كذلك والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح يفيده ومستلزما
للعلم والا وان لم يكن غير مفيد له بل كان يفيد الا كان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم فان قلت شرط افادته العلم
اعتقاد المقدمات المعتبرة في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفيده العلم قلنا هو مشترك اذ شرط افادته اي النظر
الفاسد للجهل اعتقاده باي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفيده الجهل واحتج له اي المذهب الثاني
وعدم الافادة مطلقا المحققون بان النظر الفاسد ليس له وجه استلزام الجهل اي ليس له في نفس الامر ما لاجله يستلزمه وان
كان قد يجلبه اتفاقا كما في المثال المذكور الذي اورده الامام الرازي بيانه ان النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر
الى المط بالنظر نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب عند انتفاء اضداد العلم قال الآمدي ان الدليل المنظور فيه
مع المط على صفتين في ذاتيهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما وليس للفاسد ذلك فان الشبهة المنظور فيها ليس
لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها يكون مستلزمة المطلب استلزامها اياه راجع الى الناظر
اعتقد فيها وجود صفة تقتضيها المط لاجلها وهو مخطي فيه قال الآمدي انه اذا ظهر خطاؤه في اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة
اصلا فالنظر الصحيح توقف على وجه دلالة الدليل على المط الرابطة بينهما في نفس الامر بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه
بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد مع الجهل او اللبس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع تخلف ما يليه
المنظور فيه حتى يتوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد وبذلك الخلاف اعني الجهل المركب بالمط وانتفائه
به اي بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قدمناه وقول الامام الرازي في المثال الذي
اورده من اعتقد ما تين المقدمتين اعتقد تلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكره حق ولكن ليس الشان من اتى بالنظر
الفاسد فيه اي في ذلك المثال اعتقده كذلك اي اعتقد مقدماته حقه صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا تحصيل به
الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده وتقابل ان نقول ليس كل
من اتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقه واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح
مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية والتصديق علمها فيما ذكرته قلنا
انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس ح تصديق
غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة في ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا
فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق
بينهما في تحقق الملزوم في الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام فظهور الغلط في النظر الفاسد بحسب
ان يكون في وجه الدلالة اعني تلك الرابطة العقلية بل انما كان في صدق المقدمات بان يكون كاذبة وجوه

الارتباط العقلي الموجب للاستلزام العقلي بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم في الاولى والجهل في
الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق واما ما ذكره من التحرير فانه انما يتاتى على اصطلاح من جعل المفرد
دليلا فنقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالته عليه بحسب نفس الامر ولاجله كان مستلزما له
وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما فانه
ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه مفيدا للجهل
به لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا ادى النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبته
مخصوصة ورابطة عقلية بينهما يكون منشأ للاستلزام وثالثها ان الفساد ان كان من المادة فقد يستلزمه كما مر
من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل والصواب ان
الفاسد من جهة المادة قد يستلزم الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بين في الميزان
كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة والا وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة
فقط او منهما معا فلا يستلزم النظر الجهل اذ الضروب الغير المنتجة هي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة
او كاذبة لا يستلزم اعتقادا اصلا لا خطاء ولا صوابا

المقصد التاسع

فيما اختلف في كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين
المقدمتين فان من يعلم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد يراها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو الا لظنه لو
الا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو هذه البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة
عاقر اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه الامام الرازي وقال ليس ذلك التفطن شرطا
لافادة النظر العلم لان العلم بان هذا يندرج في ذلك وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى تصديق آخر مغاير
للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به اي بان هذا مندرج في ذلك وبان هذه مرتبطة بتلك كانت
هذه القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى تنضم اليها الى المقدمات الآخر مرتبة معها ويجب ملاحظة الترتيب
وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالنظر والجواب لا نسلم ان ذلك اي الذي وجب العلم
به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة فانه قال بهذا
فلا سبيل الى ذلك المطلوب المجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل اليه الى ذلك الا بالوجه الذي لاجله
صار هو مؤديا الى المطلوب فاشار بالتفطن لكيفية المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا
وقد احتج البعض يعني القاضي البيضاوي على راي ابن سينا وهو كون التفطن شرطا للانتاج باختلاف
الاشكال في الجلاء والخفاء في الانتاج لان الشكلين المركبين من قضايا بعينها [illegible] ليس بديهيا [illegible] ان انتاج
احدهما النتيجة بين جلي وانتاج الآخر خفي محتاج الى بيان وما ذلك الا لان [illegible] الطبع يتفطن بها

بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن بها الا بدليل او تنبيه وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون
انتاجها البعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها البعض آخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل
منع الخلو اما في المقدمات واما في النتايج فاذا فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم
في احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في
الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او لاختلاف الملزومات او لاختلافهما معا فان اللزوم من امرين قد يكون بينا
ولا يكون بين امرين آخرين او بين احدهما وامر آخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا ما ذكره وجعله شرطا لانتاج
اجتماع المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فمسلم لانه اذا كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب
يعتبر بينها كافيا في حصول المطالب كان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات
الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة النظر كما مر وان
اراد امرا آخر وراء الاجتماع المذكور فهم لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر آخر والحاصل
انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة وان يكون لها نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة
المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال في
الغفلة انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتها على الترتيب اللائق فلا يصح ذلك
المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مقصودا وامكن ذلك التفطن

المقصد العاشر

قد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير العلم بالمدلول قال الامام الرازي ههنا دليل
مستلزم كوجود العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة هي نسبة بينهما متاخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فيكون
العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه
او لامكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث او الامكان وهو مغاير له عارض وقال آخرون
لا يجب ذلك اي كون وجه الدلالة مغايرا للدليل فقد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا اي وان لم يدل
الشيء على غيره لذاته بل وجب ان يكون لكل دليل وجه دلالة مغايرة لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك
الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له
وجه دلالة يغايره والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي
هو ما سوى الله والصانع بل كل ما كان متغايرا له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمة امر ثالث هو غير العالم والصانع
وحين يستدل بالعالم على الصانع فليس ثمة امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هو الا قريب
مما قال مشايخنا من ان صفة الشيء لا هو ولا غيره كما سياتي بل يشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه
الدلالة صفة الدليل وستقف عليه اي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال ناقد المحصل

هذه المسألة انما تجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سواه على وجوده تعالى مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه هو وجوده تعالى فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتباري ليس بموجود في الخارج كالامكان او الحدوث

المرصد السادس

في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الموصل الى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد الاول في تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية هو اي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب عبر بالامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل به اليه وان كان ليس في نفسه وسيلة اليه. واراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله فيتناول المفرد الذي من شانه ان ينظر في احواله ويوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير ماخوذة مع الترتيب ولا يلزم تناوله المقدمات اذا لم يؤخذ مع ترتيبها واطلق المطلوب التصوري والتصديقي وكما ان الادراك اما تصور او تصديق كذلك المطلوب الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المطلوب تصوريا فالطريق الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرف وان كان المطلوب تصديقيا فيسمى طريقه دليلا وهو اي الدليل بالمعنى الذي ذكرناه يشمل الظني الموصل الى الظن كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارة وقد يخص الدليل ايضا التحقيقي الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحمى على العلة كتعفن الاخلاط ويسمى دليلا وبرهانا انيا ويسمى عكسه اي ما يستدل فيه من العلة على المعلول تعليلا وبرهانا لميا

المقصد الثاني

المعرف بحسب معرفته قبل معرفة المعرف لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها فلا بد ان يتقدمها فيكون غيره اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلى منه اذ لو ساواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف هذا تفريع على كونه اجلى اي لا يعرف الشيء بما لا يعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا كقولك الشمس كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة او اكثر ويسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة ولا بما سيأتي اشارة الى شرط آخر للمعرف اي لا بد من ان يساويه في العموم والخصوص ليحصل به التمييز اذ لولاه اي لولا كونه مساويا وبالدخل فيه غيره على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه ولا مطردا وهو ان يكون بحيث كلما صدق المعرف على شيء صدق عليه المعرف ايضا وخرج عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص اما مطلقا

من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرف ولا منعكسا وهو ان يكون بحيث يصدق على كل ما صدق عليه
المعرف واعلم ان اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتاخرون اذ به يحصل التمييز التام بحيث يمتاز
جميع افراد المعرف عن جميع ما عداه ولا يلتبس شيء منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل
ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلي
عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايدوا ذلك بان المعرف لا بد ان يفيد التمييز عن بعض الاغيار فان
ما لا يفيد تمييز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما التمييز عن جميعها فليس شرطا اذ ان التصورات
المكتسبة كما قد تكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي واما عرضي كذلك يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون
كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره حدا كان او رسما ولا بد فيه اي في المعرف من مميز
مساو للمعرف فان كان المميز ذاتيا يسمى المعرف حدا والا سمي رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتي
المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فهو تام اما الحد التام فمركب من الفصل والجنس القريبين واما الرسم
التام فمركب من الخاصة والجنس القريب والا فناقص اما الحد الناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس
البعيد او العرض العام عند من يجوز ادخاله في الرسم والمركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما او ناقصا
دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له فان تركب عنهما اي عن المركب والبسيط غيرهما ولا يكون ذلك
الغير بديهي التصور حد بهما والا فلا يحد بهما اذ لم يقع جزءا للشيء وكل متصور كسبي او بسيط له خاصة شاملة لازمة بينة
بحيث يكون تصورها منتقلا الى تصوره يرسم والا او ان لم يكن له خاصة كذلك فلا يرسم فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك
الخاصة مركبا امكن رسمه التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته والا فالناقص وههنا نوعان آخران للتعريف احدهما التعريف
بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولنا الاسم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة
وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة والتعريف بالمثال والتعريف اللفظي التي بين ذلك المعرف وبين ذلك المثال فان
كانت تلك المشابهة مفيدة للتمييز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة
للمعرف والا اي وان لم تكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز لم يصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة
ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة كثيرا شاع في مخاطبات المتعلمين وثانيهما التعريف اللفظي وهو ان لا يكون
اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا
حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني ليلتفت اليه
ويعلم انه موضوع بازائه فمآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقي واقسامه الاربعة التي
ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف
الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به تصور مفهومات
غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم المخمس اجمالا واريد تصوره بوجه

اكمل فان فصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حدا له اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه يسمى ذلك رسما
اسميا وثانيهما ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه
عليه منع لان المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان
حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا كان مصدقا لا مصورا اي مفيدا للتصديق
لا للتصور بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى معرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد
والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان يقال للكاتب
لا اسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لا نم ان هذا حد الانسان او ان الحيوان جنس له والناطق فصل له الى
غير ذلك فان هذه الدعاوي صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة وكان
خرط القتاد دونه وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا
العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالواجبات والمستحيلات فان سلم ايجاد
وجود العالم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده وفساده نقضه والا فلا ويقال ايضا هذا معارض بانه الاعتقاد
المقتضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده والا فلا اذ لا اتحاد بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما
مفهوم عليحدة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة واصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا
وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال ثم انه تقدم في التعريف الاعم لكونه اظهر عند العقل فتقديمه
اولى ولان الاخص قيد له مخصص له اياه فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب في الحد التام لانه
محصل بجزئه الصوري حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشيء اذ ليس للحد التام جزء خارج عن اجزاء
الماهية المنحصرة في الجنس والفصل ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية التي لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى
تفسيرها فتطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند
اربابها غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ظاهرة فيتردد في المشترك بين المقصود وغيره ويتبادر ذهنه في
المجاز الى غيره وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة

المقصد الثالث

الاستدلال اما بالكلي كالحيوان مثلا على الجزئي كالانسان مثلا فانه يستدل بحال الاول على الثاني وهو
اي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال الجزئي القياس قد عرف بانه قول اي مركب اما مسموع هو جنس للقياس
المسموع واما معقول جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قول مؤلف لانك اذا قلت قول من قضايا يتبادر
منه ان بعض منها فصرح بانه مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحدة متى سلمت تلك القضايا سواء كانت
مسلمة صادقة في نفس الامر او لا لزم عنه اي عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين
كما في قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها في طرفيها كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض

قوله اخبار اذ به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود وكما ينبغي محتاج الى مزيد طول
مشهور في الكتب المبسوطة واما بالجزئي على الكلي اي بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من استقريت
الشيء اذا تتبعته وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته في جزئياته اما كليا فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل
زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قسما واستقراء تاما او بعضها فلا
يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرأ من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقري منها كما يقال كل حيوان
يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع ان التمساح
بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما بالجزئي على جزئي اي بحاله على حاله وهو التمثيل وتسميه الفقهاء قياسا و
مشاركة امر لامر آخر في علة الحكم الكلي اي الكلي الشامل لذينك الجزئين قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة
خاصة وتلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس واما باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء
او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قلت ههنا قسم آخر غير الثلاثة المذكورة وهو الاستدلال بكلي على
كلي قلنا ان دخلا اي الكليان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فهما جزئيان له اي لذلك
الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لان المراد بالجزئي ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي لا ما يمنع
نفس تصوره الشركة فيه اعني المسمى بالحقيقي ويكون الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لا قسيما
برأسه والا اي وان لم يدخل تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما على الآخر
اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي صفة الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما
الى الآخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد الكليين المتساويين على
الآخر لا بالكلي على الجزئي فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من نوع الاستدلال مع انه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا
قال بعضهم ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس قلت المقصود انا نثبت في
المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق
هو الامر الذي يفيدنا الحكم بها اي بالحيوانية على كل واحد واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال
لمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فيرجع الى
الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا بان واحدا من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل
منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولك بعض الحيوان اسود
وكل اسود كذا ههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولنا كلما كانت الشمس طالعة
كان النهار موجودا لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اصلا وكذا الحال
في الاستثنائي المنفصل في مثل قولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا
يغرق او لكنه غرق فيكون في البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما

فان الانسان ليس جزئيا للناطق فتأمل محمد احسن عفي عنه

ذكرنا واما بالاستلزام الذي للاشتمال ح فاما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة وغير صريح كما في
الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال فتامل ❖

المقصد الرابع

بالقياس وهو العمدة لافادة اليقين فان الاستقراء لا يفيد تعيناً الا اذا كان قياساً مقسماً وكذا التمثيل
لا يفيده الا اذا كانت العلية فيه قطعية وح يرجع الى القياس بهذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام صورة جنس الاول ان
يعلم حكم الكلي ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاوسط ثم يعلم ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الاوسط للآخر
هو الاصغر كله او بعضه فيعلم ثبوته ذلك الحكم الايجابي او السلبي للآخر كذلك اي بكله او لبعضه قطعا حاصلاً
بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتها والى نتائجها الاربع اللازمة من
ضروبه الاربعة لزوما ضروريا الثاني ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاكبر ومقابله اي ويعلم مقابل
ذلك الحكم للآخر كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر كله او بعضه فظهر ان الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى
واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فيكون ضروبه الضوابط وانه لا ينتج الا سلبا
كليا او جزئيا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تامل وهو ان ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان
المتقابلان الثالث ان يعلم ثبوت امرين هما الاصغر والاكبر لثالث هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت
احدهما لذلك الثالث كليا فيعلم ح التقاؤهما فيه اي في ذلك الثالث اما كله او بعضه ولا يعلم التقاؤهما فيما عداه
بل يجوز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا لا جرم كان اللازم جزئيا موجبا في ضروب ثلثة
واما الضابط فيما ينتج السلب فهو ان يعلم ثبوت احد امرين لشيء واما كليا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر عن
ذلك الشيء كله او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه في
ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروبه ثلثة اخرى نتيجتها السلب الجزئي ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث
لا بد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا وانما لم
يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع محتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة بما كانت اكثر مما يحتاج اليه
في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره الرابع ان يثبت ملازمة اي لزوم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم
وجود اللازم وعدم اللازم عدم الملزوم وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم اللازم عدم
الملزوم فلا لزوم بينهما اذ قد وجد الملزوم ح بدون اللازم من غير عكس اي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم
اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامس ان يثبت
المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما عدم الآخر قطعا فان تنافيا صدقا فقد لزم من ثبوت صدق ايهما كان
عدم صدق آخر اي كذبه وان تنافيا كذبا فقط لزم من ثبوت كذب ايهما كان عدم كذب الآخر اعني صدقه
نفيض كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان واذا اجتمعتا معا كان هناك اربع نتائج ولهذه الصور الخمس

وما يتعلق بها التفاصيل سمعه فذا فرد لها من علم حدة الا ان ما ذكرناه كاف فيما قصدناه

المقصد الخامس

ما مر هي الطرق القوية وههنا طريقان ضعيفان يسلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية الاول انهم
اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول وهو انه لا دليل فيثبت
تارة بنقل ادلة المثبتين لذلك الشيء وبيان ضعفها وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها واخرى بحصر
وجوه الدلالة ثم نفيها اي نفي الوجوه كلها بالاستقراء اي تتبعناها فلم نجد شيئا منها وهو عائد الى الاول اذ مآله
الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة هو بيان حصر وجوه الدلالة فالتمسك بالاول اولى لسقوط هذه المؤنة واما الثاني
وهو ان ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى الاول بقوله فانه لولاه اي لولا وجوب نفي ما لا
دليل عليه لانتفت الضروريات لجواز جبال شامخة بحضرتنا لا نراها واللام في لعدم الدال على وجودها متعلقة
بالجواز والمعنى انه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه فيجوز ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لا
دليل على ثبوته ولانتفت النظريات ايضا لجواز معارض الدليل لا نعلمه لعدم ما يدلنا عليه او غلط فيه لا دليل
عليه والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك
الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ان يكون في مقدمات
ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا نتنبه له ومع ذلك التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل
فظهر ان تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثاني بقوله
وايضا فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير متناه يعني ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على
ثبوتها فلو جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا اثبات ما لا يتناهى واثباته محال والجواب ان قولكم في شيء معين
انه لا دليل عليه اما ان يريد وانه عدمه في نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا عدم الدليل على
ذلك الشيء في نفس الامر ممنوع فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيد ان ذلك
لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك
الشيء في نفسه فان الصانع لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم الثاني فنقول عدم
الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر والا لزم علم العوام وكونهم جازمين
عالمين بانتفاء هذه الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة
والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي عندهم ادلتها ولزم كون الاجهل بالدلائل اكثر علما
لان جهله بدليل اي شيء كان دليل له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشيء فيساوي الجاهل العالم فيما لا يعلمان
دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان
علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل اكثر علما بالاشياء مع انه اي العلم بالدليل

قد يحدث في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول في
نهاية العقول ان الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع بما لا نعلم الا باخباره من احوال الجنة
والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول
في نفسه والعلم بعدم الجهل السابق بحضرتنا ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته
فانه يجب انتفاؤه والا لكان العلم بعدم الجهل نظريا لا ضروريا وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية
ضرورية كانت او نظرية ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود
ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع دل على امتناعه امتنع القياس عليه اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور التي
لم يدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق ح والا اي وان لم يمتنع لقاطع منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء
فيه اي فيما لا يتناهى وجوز ثبوته في نفس الامر كساير الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها
وايضا ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم لوجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء
مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين اي الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء واحد لا يقال
عدم دليل النبوة يدل على عدمها قطعا فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على ثبوت نبوته جزمنا بانه ليس نبيا
بلا شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم نبوته لم نجزم بانه نبي فليس يلزم من كون
عدم دليل الوجود مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معا
وايضا يلزم ههنا اي من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع ويلزم ثمه اي من كون
عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفيه اي نفي ما لا يتناهى ولا يمتنع هذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال لانا نقول
الجزم بعدم نبوته اي نبوة من لا نجد دليلا على نبوته ليس لذلك المدرك الذي هو عدم الدليل على نبوته بل الدليل
القاطع الدال على ان لا نبي بعد محمد عليه الصلوة والسلام ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته واما الثاني اي الجواب
عنه فالغرض مما ذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق مستلزم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى
بل الغرض انه لا فارق بينهما اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل فلو جاز
الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه سوصوف منها صفة ما ذكرتم من انه يلزم منه اثبات ما لا يتناهى وانما يمشي هذا الجواب لو اتفقت الملازمة
بين جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم تثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة الطريق الثاني من تينك الطريقين الضعيفين قياس
الغائب على الشاهد وانما سلكوا به اذا حاولوا اثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه تحاشيا
عن المجانسة ولا بد في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه والا لبطل الالحاق
بطريق التقسيم لاحتمال ان يكون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس
مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا تثبت بينهما علة مشتركة ولهم فيما هي في اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة
مفصلة في كتب اصول الفقه اشهرها امور اربعة الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران [illegible]

وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك مثل ما قالت المعتزلة من ان الاضرار بلا جناية سابقة ولا عوض
لاحق قبيح في الشاهد ثم اذا تأملنا وجدنا ان العقل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال عنه شيء من
هذه القيود لم يقبح فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها فلو صدر
عن الله تعالى لوجب ان نحكم بقبحه لوجود علته ولو صح ما ذكرتم من ان الدوران يدل على علية المدار الدائر
لدل على علية المعلول المساوي لعلته فان العلة دايرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها باطل قطعا وكذا الشرط
دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول ايضا دائر مع الجزء الاخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين
علة للدائر فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر
عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده وايضا
كون تلك الوجوه مثلا اصلح لعلية القبح في العقل مما لا يتيقن به اصلا وان جاز ان يظن والمقصود انما يتم ههنا باليقين
دون الظن وايضا فيجوز ان يكون المؤثر في الحكم الدائر امرا مقارنا للمدار دونه وح لا يكون المدار علة للدائر وقد
ينفى هذا الاحتمال اي احتمال كون المؤثر امرا مقارنا للمدار بوجوه الاول الرجوع الى انه لا دليل عليه اي المقارن
فيجب نفيه وقد مر فساده الثاني انهما اي المدار والدائر مثلا ربما علما يعني انه اذا علم المدار وحده ولم يعلم معه
غيره علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم نعلم الدائر فدل على انه العلة دون ما يقارنه مثلا اذا علمنا في العقل
هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا ساير الاشياء
فلولا ان هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به قلنا فينتقض ما ذكرتم بالمتضايفين كالابوة
والبنوة فان العلم بكل واحد منهما وحده من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما من الجانبين
ولا شك انه لا يمكن ان يكون بينهما علية كيف اي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه ولا كل ما يعلم
به وحده غيره علة لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا
الا ترى انا اذا علمنا ملاقاة النار بالقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئا آخر الملاقاة واذا علمنا ان البدن
الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم يعلم غير التناول مع اتفاقنا على ان الاحتراق
والشبع انما يحصلان بفعل الله تعالى من غير ان يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتاثير وانت
خبير بان هذا الاتفاق انما هو من الاشاعرة واما المعتزلي فربما نازعهم في ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا
من المسببات يعلم بها اسبابها وليست عللا لها ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يعني ان قولكم العلم
بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبني على ان ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما
للعلم بذلك الشيء وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة توجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في مسئلة العالمية
في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات الثالث الدوران لو لم يفد كون المدار علة للدائر
لجاز معه ان يكون الداير معللا بغير المدار لجاز اسناد المتحركية الى علة غير الحركة مع دوران الاولى على الثانية

وجوداً وعدماً وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات قلنا ان سلم التغاير بين المتحركية والحركة اي لا تغاير
بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمناه كما هو مذهب مثبتي الاحوال فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركية
فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركية الى غير الحركة كان معناه جوزوا ان يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب
لها وفساده ظ والحاصل ان العلية ههنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته
على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر الرابع المقارن الذي زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر ان
لازم المدار وساواه بحيث لا ينفك احدهما من الآخر حصل المط الذي هو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن
وكلما وجد المقارن وجد الحكم المط الذي هو قبح العقل الدائر مع تلك الوجوه مثلا والا اي وان لم يلازمه ولم يساوه
لم يكن هذا الذي فرضناه مدارا لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا وجودا وان كان اعم لم يكن
المدار مدارا عدما هف قلنا نختار المدار لازم للمقارن اعم منه فيوجد المدار دونه في صورة النزاع اي نختار
ان المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك موجودا معه في صورة النزاع
فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ودعوى كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا
مصادرة على المط وثانيها اي ثاني الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة الخ وهو قسمة غير منحصرة
كان يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا والكل باطل سوى
الوجود والله تعالى موجود فيصح رؤيته فاذا قيل قد يكون العلة المقتضية لصحة الرؤية في السواد امر آخر سوى
هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر الآخر فينتفي وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد
انكشف لك ضعفه وثالثها اي ثالث الامور التي هي اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو القياس
على ما يقول به الخصم بعلة فارقة لو وجد في الاصل يقول به الخصم ولا يوجد في الفرع الذي يقاس قال الامام
الرازي وهي اي الالزامات من انواع القياس بالحقيقة فتارة يكون على صورة قياس الطرد اما في الاثبات
كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما في النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لان تذكره
لا يولده واخرى بكونه على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد
لكان قادرا على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا
وهو اي هذا النوع من الاستدلال القياس المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين لان حكم الاصل غير متيقن
بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا يفيد الالزام ايضا لان الخصم بين منع وجود علة الاصل في الفرع
وبين منع ثبوت حكمه اي حكم الاصل لانه ان سلم له علة فهي ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة
منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته في التذكرة فللمعتزلي ان يقول
انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جائزة له والصفات الجائزة معللة و
العالمية صفة واجبة له والواجب لا يعلل فان صح ما قلت ومن ان المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت

كون المريد به معللة بالارادة وان نقول انما منعت من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد في الايجاد وذلك
لان قدرته على الاعادة اما ان يكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول باطل لان القدرة التي ليست متعلقة
بالايجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات باعادة ما عدم وهي في
ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بايجاد
شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم
ح ابطال التفاوت بين القادر والاقدر والثاني ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادته غير المتعلقة
بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحد من القدرتين بشخص على حدة
فيلزم وجود مقدور بين القادرين وهو ممتنع فهذه الاصول التي اعتقدتها سابقا تقتضي الى الحكم باستحالة اقتدار العبد
على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت منعت الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على
الاعادة ايضا واعلم ان هذه الالزامات من طرق اثبات العلية سهو من المصنف لانه قسم من القياس بلا شبهة
كما حققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الى آخره وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي
قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم لا دليل عليه فيجب نفيه وبين ضعفه ثم قال الثاني القياس
الذي من انواعه رد الغائب الى الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في الاصل معللا
بعلة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه ثم قال الطريق
الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث الالزامات وهي بالحقيقة
من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي جعل ابطالها التمسك بالادلة
النقلية في المباحث العقلية التي يطلب فيها اليقين فتوهم المص انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة

المقصد السادس

في المقدمات اي القضايا التي تقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا
على قسمين قطعية تستعمل في القطعيات وظنية تستعمل في الامارات فالقطعية اي اليقينية واليقين هو
اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا والمراد ان القطعية الضرورية
التي هي المبادي اذ الاول منها سبع الاول الاوليات وهي ما لا يتوقف العقل فيه بعد تصور الطرفين وملاحظة
النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته وهذا القسم
ايضا لا يخفى على الاذهان المستقلة النافذة في التصورات الثاني قضايا قياساتها معها وهي قضايا يكون
لتصورات اطرافها ملزوم قياس يوجب الحكم بينهما وهي قريبة من الاوليات نحو الاربعة منقسمة بمتساويين
فهو زوج فالقضية هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل منقسم
بمتساويين زوج الثالث المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر مثل حكمه بوجود الشمس وكونها

مضيئة وكون النار حارة ويسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا
ويسمى هذه وجدانيات وقضايا اعتبارية ويعد منها ما يجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا
واعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فمستفاد من الاحساس
بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد النفس لقبول الصورة الكلية من المبدأ الفياض
ولا شك ان تلك الاحساسات انما يؤدي الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا ان العقل تميز بين الحق والباطل
من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطأ الرابع المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار
ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد ان
يكون هناك سبب وان لم تعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك
مثل حكم بان الضرب بالخشب يؤلم وبان شرب السقمونيا يسهل الخامس الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم
بها حدس قوي يزول معه الشك كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بانه
عالم حكما حدسيا وكذلك لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس
حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في
المجربات والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها
قياسا واحدا هو انه لو لم يكن المعلول لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية
والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها السادس المتواترات
وهي ما يحكم بها لمجرد جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا
فقد ضل فان ذلك مما يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم
العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان يكون مستندا الى المشاهدة فيكون الحاصل من المتواتر
علما جزئيا من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات السابع الوهميات
في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدقه في احكامه على
المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف
كما وقع في غيرها بخلاف المجردات او المعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات
كان حكمه هناك كاذبا كالحكم بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم ان العمدة في هذه المبادي
السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او دنس الفطرة
بعقائد مضادة للاوليات كما لبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم
الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة
على الغير الا اذا شارك في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقنع جاحدها على

سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات
وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فذلك الامر ان كان التوهم فهو الوهميات
وان كان حس فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر
يكون مبادي لتلك القضية فان كانت لازمة لها فهي القضايا التي قياساتها معها وان كانت غير لازمة فاما
ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادي الاول او يحتاج اليهما
معا فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج
الى امر ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرر المشاهدة في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو
القياس الخفي ولك ان تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي
معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك ادرجت فيما قبله والمقدمات الظنية التي
يستعمل في الامارة فقط اربع الاول مسلمات تقبل على انها مبينة في موضع آخر كمسائل اصول الفقه
اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبينة في موضعها الثاني مشهورات اتفق عليها الجم
الغفير من الناس فقد يكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله
واحد او عند طايفة كقولنا التسلسل مطلقا مح وبالجملة المشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة
او رقة او حمية او تاديبات شرعية او انفعالات خلقية او مزاجية وان كانت صادقة او كاذبة الثالث مقبولات
يؤخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من
الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها الرابع
المقرونة بالقراين كنزول المطر بوجود السحاب الرطب ولنتكلم الآن في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم
اي المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسايل العظيمة الكلامية الاولى انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه
تعين الواحد قالوا ليس عدد اولى من عدد فننفي العدد بالكلية كفي مسئلة الوحدة فانهم احتجوا على وحدانيته
تعالى بان الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا
فيلزم آلهة لا تتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المح وكفي مسئلة عدم جواز تعلق علم
واحد منا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عدد
اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هف وكفي مسئلة عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين
فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق في وقت واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز
تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدور لا يتناهى وهي مح وكذا اذا ارادوا اثبات
عدد غير متناه قالوا اما لا يثبت عدد اصلا وهو المط او يثبت عدد غير متناه لامتناع ترجيح عدد على عدد و
ذلك نحو كون الله عالما بكل معلوم فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب وليس عدد

١٩١

اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما يصح ان
يعلم وهو المطلوب ونحو كون الله تعالى قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوه بهذه الطريقة فنقول في بيان ضعف هذه
المقدمة عدم الاولوية بين عدد وعدد في نفس الامر ممنوع لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على
بعض في نفس الامر فجاز ان يكون الثاني مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت آخر ولا من
انتفاء عدد انتفاء آخر وعدم الاولوية في ذهنك لا يفيدك اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها
الا ان يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه وقد عرفت بطلانه فان قال المستدل نختار الاول وهو عدم الاولوية
في نفس الامر ونقول حكم الشيء الذي هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله من سائر الاعداد فان المثلين متشاركان
في الاحكام اللازمة فلو صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من امثاله واذا لم يصح هو ايضا
قلنا ما ذكره اعادة الدعوى بعبارة اخرى مع انه لزمه في صورة الاستدلال على نفي الاعداد نفي الواحد ايضا
لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد
نفس الاحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر مع كل عدد صورة منوعة هي مبدأ لخواصه لم يكن للاعداد
متماثلة اصلا ولزمه في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله و
اذا يلزم صحة قدم العالم فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباوقات ثلثة
وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت باوقات لا نهاية
له مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي والاثبات
كما تحققته ويختص جانب النفي بسؤال وهو ان ما لا يتناهى من الاعداد ان امتنع لدليل قاطع دل
عليه لم يقس عليه ما لا يمتنع من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز
ما قام الدليل على امتناعه والا وان لم يمتنع ما لا يتناهى من الاعداد لدليل دل عليه لم يمكن نفيه و
دعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص امرا محالا فلا يتم الاستدلال المقدمة الثانية
وهي قريبة من الاولى انهم يحكمون على المتشاركين في صفة وجودية كانت او عدمية بالمساواة مطلقا فنفى
المعتزلة قدم الصفات اي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى والا لساوت تلك
الصفات الذات في القدم فتساويها من جميع الوجوه فيكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات
بها اولى من العكس هف وكنفي المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم والا فهو ان علمه مساو لعلمنا لكونه متعلقا
بما تعلق به علم الواحد منا فيتساويان في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا
فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا وكنفي المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس
الناطقة قالوا يستحيل وجودها والا لشاركت الله في انها ليست متحيزة ولا حالة في متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما
كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا وضعفه اي ضعف ما حكموا به من ان التشارك في صفة يقتضي التساوي

المتشاركين من جميع الوجوه فلا حاجة بنا الى اظهاره الابهري ان الانواع المندرجة تحت جنس واحد تتشارك في
الحقيقة الجنسية مع انها ليست متماثلة فبطل قياس الاشياء المتخالفة الحقائق تتشارك في عوارض كثيرة ويستحيل
تماثلها المقدمة الثالثة انهم اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا هذه صفة كمال فيثبت لله تعالى واذا ارادوا
نفي صفة عنه قالوا هذه صفة نقص فينتفي عنه وقد يعتبر هذه المقدمة ويتمسك بها في امور ثلثة في الافعال فيقال
مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى والايلام بلا سبق جناية وبلا لحوق عوض نقص فيجب ان
ينتفي عنه وهو اي الكمال في الافعال هو الحسن والنقصان في الافعال هو القبح ويعتبر ايضا في الذات فيقال
الوجوب الذاتي كمال فيجب ثبوته لله تعالى والامكان نقص فيجب نفيه عنه وفي الصفات الحقيقية فيقال العلم صفة
كمال فيجب ثبوته له والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه وانما يثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات
الصفة ان لو قبلها اي تلك الصفة الذات اي فان الذات اذا لم يكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على
اتصاف الذات بها الا يرى ان ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث انه موجود لكن لكونه فاعلا مختارا
مانع من اتصافه به لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وحصل معنى الكمال انه
ماذا وكانت تلك كمالا لها اي الصفة اي للذات لا بقائها في نفس الامر ويجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا
ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة مثلا وجب لها كل ما هو كمال بالبرهان ولم يجز ان يكون له كمال
منتظر واثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات

المقصد السابع

الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة كانت او بعيدة او نقلي بجميعها كذلك او مركب منهما والاول هو الدليل العقلي
المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني وهو النقلي المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد
الدليل النقلي العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته
بالنقل دار او تسلسل والثالث يعني المركب منهما هو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة فانحصر الدليل في
قسمين العقلي المحض والمركب من النقلي والعقلي هذا هو التحقيق ثم انه قد يقسم الدليل الى ثلثة اقسام فيقال
مقدماته القريبة قد يكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد يكون نقلية محضة كقولنا تارك المامور
عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم وقد يكون بعضها ماخوذة من النقل وبعضها من العقل كقولنا هذا تارك المامور به وكل تارك للمامور به عاص
فلا باس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب من العقلي والنقلي فظهر تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم
والمطالب التي يطلب بالدلائل ثلثة اقسام احدها هو ما يمكن عند العقل اي لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه
حتى لو خلي العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم هناك بنفي ولا اثبات كجلوس غراب الآن على منارة
فهذا المطلب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غايبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من

قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما يعلم باخبار الانبياء عليهم السلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا ونبوة محمد عليه السلام فهذا المطلب لا يثبت الا بالعقل اذ لو اثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما يتوقف على الآخر الثالث من المطالب ما عداهما نحو الحدوث فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع ومنه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم ونحو الوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية فهذا المطلب يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت

المقصد الثامن

من الدلائل النقلية هل يفيد اليقين بما استدل بها عليه من المطالب او لا قيل لا يفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اي توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع اي وضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء معان مخصوصة والارادة اي وعلى العلم بان تلك المعاني مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ ونقل النحو حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية ونقل الصرف حتى يعرف مدلولات هيئات المفردات واصولها اي اصول هذه العلوم الثلثة تثبت برواية الآحاد لان مرجعها الى اشعار العرب وامثالها واقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء على العرب فان امرء القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما اي رواية الآحاد والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة والثاني وهو العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي عليه السلام الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نفهمها الآن منها وعلى عدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد معنى آخر مغايرا لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقديره يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي يتبادر الى الاذهان وعدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شيء تغير معناه عن حاله وعدم التخصيص اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما يتناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعدم التقديم والتاخير لانه اذا فرض هناك تقديم وتاخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه والكل اي كل واحد من النقل واخواته لجوازه في الكلام بحسب نفس الامر لا نجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المصنف ادرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض

تقدم على الدليل النقلي قطعا بان يؤول الدليل النقلي عن معناه الى معنى آخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء
بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك انما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي اذ لا يمكن
العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنقيضهما بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما
لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقل على العقل بان يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون ما يقتضيه
الدليل العقلي ابطال الاصل بالفرع فان العقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع و
معرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت
مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه اي وفي ابطال الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا اذ يكون صحة النقل متفرعة على
حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى
اثبات الشيء وتصحيحه الى ابطاله وافساده كان مناقضا لنفسه اي مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا لها وكان باطلا ومحالا
اذ لو امكن لامكن اجتماع النقيضين بين اعني نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي
فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب ولا يقال جاز ان يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شيء من تلك المحالات
لانا نقول حينئذ لا يفيد الدليل الا ان وجود المعارض العقلي اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم
يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وايضا التوقف لوجب تطرق احتمال الخطأ في الدليل
العقلي القطعي وح لا يبقى النقلي حجة قطعية يتوقف لاجلها في الدلايل العقلية فقد ثبت انه لا بد في افادة الدليل النقلي
اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة
الكاملة في تتبع الدلايل العقلية وهو اي عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود اذ يجوز ان يكون هناك معارض
عقلي لم نطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها اي دلالة الدلالة النقلية بل العقلية لانها تتوقف على امور عشرة ظنية فيكون ايضا
ظنية اذ الفرع الموقوف لا تزيد على الاصل الذي هو الموقوف عليه في القوة والمتانة واذا كانت دلالتها
ظنية لم تكن مفيدة لليقين هذا ما قيل والحق انها اي الدلايل النقلية قد تفيد اليقين اي في
الشرعيات بقراين مشاهدة من [illegible] المنقول عنه او متواترة نقلت الينا تواترا تدل تلك القراين على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل
اللغة في زمان الرسول عليه السلام في معانيها التي نريدها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها
وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان
فيما نريد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم
الى ذلك هذه الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة تواترا تحققت العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات
بالكلية واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه اذا تعين المعنى وكان مراد الله فلو كان هناك

معارض عقلي لزم كذبه نعم افادتها اليقين في العقليات محل نظر لانه اي كونها مفيدة لليقين مبني على انه
هل يحصل بمجردها اي بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها وكونها قطعية صادقة الجزم بعدم المعارض العقلي
وانه هل للقرينة التي نشاهدها او تنقل تواترا مدخل في ذلك اي الجزم بعدم المعارض العقلي وهو
اي حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه اي النفي والاثبات فلا جرم
كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتامل فان قلت اذا كان القائل مجزوما به لزم منه
الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا
فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق له اليها والمراد
بالعقليات ما ليس كذلك ويجوز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم
بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وانما يحصل به الجزم في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية
في العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم صحتها
بالبديهة لزومها عما علم صحتها بالبديهة ويستحيل ان يوجد معارضها لان احكام البديهة لا تتعارض
بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية في المسائل
العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية لافادتها اليقين كما في مسئلة حجية الاجماع وخبر الاحاد
واخرى لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية فقط

الموقف الثاني

في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فاما
ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار ما كالماهية
والتشخص عند القائل بان الواجب له ماهية مغائرة لوجوده وتشخص مغائر لماهيته او يشمل الاثنين
منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر
والعرض فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث
عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على الاطلاق
كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين
المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة
اذ قد اوردنا كلا من ذلك اي مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلا بد لها من باب
على حدة وفيه اي في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيمات
المعلومات الى معروضاتها ومراصد خمسة مشتملة على مباحثها

المقدمة

في قسمة المعلومات الى معروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة
وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين
الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربع احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال
الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة ايضا وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اي ما من شأنه ان
يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج انما اعتبر قيدا في الخارج لانهم لا يقولون بالوجود الذهني او يكون والاول هو المعدوم
في الخارج والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية ثلاثيتان ورباعية الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة
امر حق اي ثابت وقال به القاضي الباقلاني قولا استقر اولا وامام الحرمين منا اي من الاشاعرة اولا فانه رجع عنه آخرا و
قال به المعتزلة ايضا فالمعلوم على رأيهم اما ان لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته اي لا بتبعية الغير
هو الموجود او باعتبار غيره اي له تحقق بتبعية له وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة
فقولنا صفة يخرج الذوات لان الذوات وهي الامور القائمة بنفسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا
تحققها تبعا لغيرها فلا يكون حالا وقولنا لموجود يخرج صفة المعدوم معدومة فلا يكون حالا وقولنا لا موجودة
يخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة يخرج
السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بانه منقوض
بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حالتي وجودها
وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود ان يكون صفة له في الجملة لا انه صفة له دائما هذا على مذهب
من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت
المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط عن اصله الاحتمال الثالث المعدوم
ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رأيهم اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي
المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا
المعلوم تقسيما آخر فقالوا وايضا فاما لا كون له في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او له كون
فيها وهو الموجود والمنفي عندهم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه اي من المعدوم
وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي
اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اي لصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم
الممكن فقد ذكر على رأي هؤلاء تقسيمين لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلثة هي المنفي والثابت الموجود
والثابت الذي هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو راجع الى المنفي والمعدوم الممكن فلا يكون
قسما رابعا وكانه لم يقسم الثابت على رأيهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم
على المنفي كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذي له ثبوت اعني المعدوم

الممكن وذلك لا يطلق على المنفي وانما يطلق عليه المعدوم مطلقا هو ليس قسما من الثابت حقيقة الاحتمال
الرابع المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال فيقول الكائن في
الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون
الحال الذي هو قسم من الكائن في الاعيان ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن
قسمان منه وغيره اي غير الكائن في الاعيان هو المعدوم فان كان له تحقق وتقرر في نفسه فثابت و
الا فمنفي فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود
والحال والمعدوم الممكن وعلى الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود
والحال فقط واما المعدوم ففي المذهبين الاخرين يتناول شيئين المنفي اي الممتنع والمعدوم الممكن
وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود ايضا و
اما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار اما لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم
واما له تحقق ما وهو الموجود فلا بد من التجازه بحقيقة اي لا بد من ان يتميز الموجود ويتجاز ويمتاز عن غيره بحقيقة
يكون بها هو هو فان التجاز مع ذلك عن غيره بهوية تشخصية يمتنع بها فرض الاشتراك بين كثيرين فهو الموجود
الخارجي والا فهو الموجود الذهني فان الذهني اذا ادرك الامر كليا فالموجود فيه لا يتجاز عن غيره الا بحسب
الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجي فانه يتجاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب
تعالى موجود خارجي وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى يتجاز بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس
المرتسمة في القوى الباطنة متجازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية
وقد يجاب بان الواجب سبحانه تعالى شيء واحد في حد ذاته الا ان ذلك الشيء يسمى ماهية وحقيقة من حيث
ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض اشتراكه معه فقد التجاز
الواجب بحقيقته وهويته شخصية متغايرين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس
لا يتجاز في تحققه الذهني بماهيته وهويته تنضم اليها في هذا التحقق بل المتجاز في الخارج بماهية وهوية تشخصية
متمايز في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص الى ماهية والفرق ظاهر بالتامل الصادق فيصدق عليه
انه متجاز عن غيره بحقيقة فان الحقيقة يطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر ان
يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصليا يترتب به عليه آثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجي والعيني
او لا فهو الموجود الذهني والظلي والموجود في الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او
يقبله وهو الممكن لذاته تقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا
عن شيء اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب وهو
اي الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع اي في محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه وهو العرض او لا يوجد في

موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا فقولنا يقوم ما حل فيه احتراز عن
الصورة لو جودها في محل وهو المادة لكنه اي ذلك المحل الذي هو المادة غير متقوم بما حل فيه وهو الصورة
فان المادة هي المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرف فالصورة جوهر مع كونها حالة في محل والمحل اعم من
المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا و
الموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج الاخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة
متباينتان مندرجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود اي في الخارج اذ لا يثبتون الموجود
الذهني اما ان لا يكون له اول اي لا تتقدم وجوده عدم حتى يكون قبله اي قبل ذلك الحد العدم وهو القديم
او يكون له اول اي تتقدم وجوده عدم حتى يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات او حال
في المتحيز بالذات او لا متحيز بالذات ولا حال فيه فالمتحيز بالذات وهو الجواهر ونعني به اي بالمتحيز بالذات
المشار اليه اي الذي يشار اليه بالذات لا بالتبعية اشارة حسية بانه ههنا او هناك اعتبر فيه قيدا بالذات
احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على
تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه اي في المتحيز ان يختص
به بحيث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة
الى الآخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا و
ان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفاته الواجب
تعالى في ذاته فالاولى ان تفسيره بالاختصاص الناعت وما ليس بمتحيز ولا حال فيه اعني الذي جعلنا قسما
ثالثا من اقسام الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد ولم يثبت وجوده عندنا اذ لم يجد عليه دليلا فجاز ان يكون
موجودا وان لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من قنع بهذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده
ومنهم من جزم بامتناعه بوجهين احدهما انه لو وجد شاركه الباري في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا
في المتحيز ولا بد من ان يمايز الباري بغيره اي بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب في الباري من
المشترك والمميز وانه محال والثاني ان هذا الوصف اخص صفات الباري فان من سأل عنه اي
عن الباري لا يجاب ذاك السائل الا به اي بهذا الوصف فيقال هو موجود لا متحيز ولا حال في المتحيز
فلو شاركه فيه غيره يشاركه ايضا في الحقيقة فيلزم ح اما قدم الحادث او حدث والقديم وجواب الاول انه
لا يلزم من الاشتراك في وصف سيما وهو سلبي كالوصف الذي نحن فيه التركيب في شئ من المشاركين
لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما عنهما وجواب الثاني
انا لا نسلم انه اي هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته مطلقا اما الوجوب الذاتي واما كونه موجدا
الكل ما عداه او القدم او لا يشاركه فيه غيره وجواب الثاني بوجه آخر ان يقرر هذا الدعوى اي دعوى كون

هذا الوصف اخص صفاته تعالى لا يخلو عن مصادرة لان كونه اخص صفاته تعالى انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباته بها دور

المقصد الاول

في الوجود والعدم وفيه مقاصد الاول في تعريفه اي تعريف الوجود فقيل انه بديهي اي تصوره فلا يجوز ح ان يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد ح من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا اكتسابا والمختار انه بديهي لوجوه وهذه الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور صفة خارجية عنه فجاز ان يكون مطلوبة بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل من ان الحكم بداهة تصوره بديهي ايض لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة الاول انه جزء وجودي لان المطلق جزء المقيد بالضرورة وهو متصور بالبديهة لان من لا يقدر على الكسب حتى البلهة والصبيان يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبديهة بديهي اذ لو كان كسبيا محتاجا الى تعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وعلى التنزل اي اذا تنزلنا عن كون وجودي متصورا بالبداهة وقلنا ان تصوره كسبي فلا بد من الانتهاء الى دليل اي طريق موصل يلزم من وجوده وجوده اي من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي ويكون وجوده اي وجود ذلك الدليل ضروريا وقطعا للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر وبه يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبداهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهيا ايض قال الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا سنبطله في باب النفس وبتقدير التسليم لا قدح في المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على ان علم كل انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى تصور كما اشرنا اليه ثم ان المص صرح تصريحه بان وجودي متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهي فقال ههنا واقول بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من انتهائه الى دليل ولا دليل عن سالبتين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة قد علم فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل مشتمل على مقدمة موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وانه يستدعي تصور الوجود المطلق بطريق البداهة فاتجه الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة الموجبة انما يكون في اكتسات

التصديق فلعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان المسلوب
لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منتهٍ اليه فيكون العلم
بوجوده ضروريا فكذا العلم بوجود المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول انا لا نسلم ان وجودي حقيقة بكنهه
متصورة بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور منه كسب وانه لا يستدعي تصور وجودي
بالكنه بل باعتبار ما لما ان احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقته بكنهه غير بديهية واذا كان وجودي متصورا بوجه
ما بداهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه وانما الكلام في ان تصوره بكنهه
بديهي هذا اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس
هناك وجود مطلق يتصور بداهة او كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بداهة تصور
عارضها فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذاك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودي
فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفيها تصور ذلك العارض بوجه ما
وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي
لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتيهما وقوله في التنزل اولا لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده
ضروري قلنا نعم لا بد من دليل هو ضروري اي معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له اي للدليل وجود
فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر فانا نستدل بصدق المقدمتين في نفس الامر
على صدق المدلول فيها لا بوجودهما في الخارج على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين
فالحاصل انا كما نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء
المعرف فلا يتم استدلالكم فان قيل المعرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد
في الذهن ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور او التسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني
كان اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه وقوله في التنزل ثانيا الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع
ممنوع بل الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان نحو قولك شريك الباري
ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع
وهو المعتبر في الايجاب اعم من وجوده له الوجه الثاني من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود وهو ان يقال
قولنا الشيء اما موجود او معدوم تصديق بديهي وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور الموجود
والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي هو الاثنينية او يستلزم
تصورها المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية فان قلت ان زعمت انه اي هذا التصديق
بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهي موقوف
على الحكم بان الوجود بديهي فحينئذ توقفت مقدمة الدليل على ثبوت المدعى او زعمت ان الحكم في هذا التصديق بديهي

تصور الطرفين بديهي غير محتاج الى الاستدلال بل يندفع بجواز ان يكون تصور الطرفين معا او تصور احدهما الذي
هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته مطلقا
في نفس الامر تتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه
اي العلم ببداهة كل واحد منها مفصلا بل ببداهتها مجملا اذ نعلم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه
كسب كالبله والصبيان علما اجماليا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل
الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان
كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل
من ان العلم بكلية كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة [illegible] من حيث انه فرد من افراد
الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصه فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على
خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل عليها بالكلية لتخرج من القوة الى الفعل نعم اذا
كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم
ان الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كلها بديهية وحكم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح
الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور وجوابه اي جواب الوجه الثاني انه يكفي تصورهما اي تصور
الموجود والمعدوم بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنه الوجه الثالث انما ينهض حجة على من يعترف بان
الوجود متصور بالكنه ويدعي انه بالكسب انه لو كان الوجود كسبيا فاما بالحد او بالرسم لانحصار كاسب التصور
فيهما والقسمان باطلان اما التعريف بالحد فلان الحد لما عرفت [illegible] والوجود بسيط فلا يكون له حد
والا اي وان لم يكن الوجود بسيطا بل كان مركبا فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في
تمام الماهية او لا يكون اجزاؤه وجودات بل ما ليست بوجودات فعند اجتماع تلك الاجزاء التي
كل واحد منها ليس بوجود لا بد ان يحصل امر زائد [illegible] الذي هو الوجود والا اي وان لم يحصل
عند الاجتماع امر زائد فلا وجود هناك اصلا اذ ليس [illegible] لتلك الاجزاء التي ليست [illegible] وجودات ويكون ذلك
الامر الزائد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي [illegible] فيكون هي اي
تلك الاجزاء محل الوجود [illegible] لكونه سببا [illegible] فيكون التركيب في فاعل
الوجود او قابله لا فيه والمقدر خلافه [illegible] تلك الاجزاء تتصف اما بالوجود فيكون
الكل صفة للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا تكون صفة بتمامها
صفة او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين [illegible] لو كان [illegible] فتلك الاجزاء اما ان تتصف
بوجود مع او بعد اي مع الوجود الذي هو المركب [illegible] الجزء [illegible] متقدما على الكل بل
هو اما معه او متاخر عنه او تتصف بوجود قبل اي قبل [illegible] والمركب فيتقدم الشيء اي الوجود على

نفسه او لا تتصف تلك الاجزاء به اي بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود اعني
تلك الاجزاء التي لم تتصف بالوجود واما تعريفه بالرسم فلوجهين الاول ان الرسم لا يفيد معرفة كنهه الحقيقة
والنزاع فيه لا في وجه يمكن استفادته من الرسم الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف كما مر في شرائط المعرف
ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا اذا تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما يحاول تعريفه
به وايضا فهو اي الوجود اعم المفهومات والاعم جزء من الاخص والجزء اعرف من الكل لان العلم بالكل
يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالفيض من المبدء الفياض عام والنفس الانسانية قابلة
للتصورات فاذا وجد القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فكل
ما كان شرائطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب والاعم لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص
لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصيته له شرائط
وموانع لا يعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرائطه وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص فيكون
وقوعه في النفس وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف وجوابه اي جواب الوجه الثالث
انا نختار ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا ان اجزاءه التي يحد بها وجودات وقولك فالجزء مساو للكل
في تمام الماهية قلنا نعم فان وجود كل شيء عندنا نفسه حقيقية وهي اي حقايق الاشياء متخالفة فلذا
الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة في انفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة
الى ان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس
الحقيقة فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس كنه شيء من الحقايق الموجودة
بديهيا فالاولى في الجواب ان يقال اجزاءه وجودات ولا يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية
لجواز ان يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على اجزائه كذلك
ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع من تلك الاجزاء امر آخر قلنا نعم وذلك
الامر الآخر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس
وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله ثم ما ذكرتم منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها
يقينا اذ الطرد بعينه في السكنجبين مثلا فنقول ان كانت اجزاءه سكنجبينات يساوي الجزء الكل في
الماهية وان لم يكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زائد عليها مسبب من اجتماعها عارض لها هو
السكنجبين كان التركيب في علل السكنجبين وهي جهات لا فيه وان لم يحصل كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين فحق له في الا سند لا
ثانيا على نفي تركيب الوجود الاجزاء اما ان تتصف بالوجود او بالعدم قلنا كسائر المركبات المعلومة التركيب اذ اجزاؤها بالايجاب عنها او نقيضها
فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول اجزاء تلك الذوات اما ذوات او ليست بذوات فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم
اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف الوجود بنقيضه اي العدم بالعدم وانه اي الوجود بل العدم

ايضًا من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له في الخارج فهو معدوم اذ لا واسطة عندهم
بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود فانه
موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق
وليس بمحال وانما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة كما يقال مثلا الوجود عدم فحل الشبهة على مذاقهم
ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا
او يحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان اجزاء الوجود اذا كانت معدوما كان الوجود ايضا معدوما
وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الشيخ الاشعري اتصافه اي اتصاف الوجود بالوجود لانه نفس
الحقيقة وانها موجودة فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة ولا يلزم منه كون الكل صفة للجزء لان
وجود كل شيء عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين
حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب بهذا المقام لان الوجود اذا
كان عين الحقيقة فمن الحقائق مركبات ومنها بسائط فكذا الحال في الوجودات وقد يقال في حل الشبهة
لا يتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذلك اي لا بالوجود ولا بالعدم وهو تصريح باثبات الواسطة بين الموجود
والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتي الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود
عندهم كذلك قوله في الاستدلال ثالثا على نفي تركيب من الوجود يتصف كل الاجزاء بوجود مع او بعد او قبل
قلنا هذا المبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه لان الحد في المشهور انما
يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة الموجود في الخارج وهو اي تمايز
الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع
بحسبه انما هو في الذهن دون الخارج كما سيأتي تحقيقه او نختار انه اي اجزاء الوجود يتصف بالمعدوم اي مفهوم
المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود ح محض العدمات حتى يكون محالا بل محض معدومات فلا يلزم الا
كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة بالوجود في الخارج فانه مركب من
اجزاء متصفة بنقيضه فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها بعشرة اعني الواحدات التي يتركب منها العشرة
وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين
وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الآخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب ولنا ايضا
ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريفه بالكنه والايصال اليه وامانة
لا يفيده اي الكنه شيء من الرسوم اصلا فلا يجوز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور كنه الحقيقة
وان يكون للوجود خاصة كذلك قوله في الوجه الثاني لابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فان
من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف يسلم انه لا اعرف منه بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا

فتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكره من الاستقراء ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال
ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون الاعم عرضا عاما للاخص فلا يلزم من
تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك
ثالثا الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض عند اجتماع الشرائط وارتفاع
الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد
العلم بالخاص دون العلم بالعام قوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعانداته اقل من شروط الخاص
ومعانداته قلنا ذلك الذي ذكرتموه انما هو بالنسبة الى تحققهما اي تحقق العام والخاص في الهويات اذ
العموم والخصوص انما يعرضان للشيء باعتبار ذلك فالاعم جاز ان يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص
في افراد اقل فاذا ترتبت الاشياء في العموم والخصوص كالجواهر بالنسبة الى نوع الانسان بل الى صنفه
فكل ما يكون شرطا لتحقق الاعم ومعاندا له فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في
ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة
الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص
فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصورة الذهنية بل هي متعاونة الا ترى ان الضد اقرب خطورا
بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم
في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاندة تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه
من غير عكس كلي والمنكر له اي لكون الوجود بديهيا فرقتان الاول من يدعي انه كسبي محتاج الى معرف
بوجهين الاول انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فانه ليس كنه شيء
منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها او زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود من عوارضها اي
عوارض الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست بديهية
فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا الجواب انا لا نسلم انه اذا كان عارضا
للماهية عقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض بدون ملاحظة معروضه ومن يدعي ان تصور الوجود اول
الاوائل في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة
وقد يكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اي عن هذا
الوجه بان تعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية
من حيث هي ماهية اعني مفهوم الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بان يقال هي
ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج ح الى احد الجوابين السابقين
فيلزم الاستدراك في هذا الجواب الوجه الثاني ان يقال لا شك انه لا يستعمل العقلاء تعريف التصورات

البديهية كما لا يحكم العقلاء على القضايا بالبديهية فلو كان الوجود بديهيا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه
ليس للافادة لتصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه لتمييز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر التصورات
وليلتفت النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا لفظيا تاما او التصديق كما مر والامور البديهية قد يعرف بحسب اللفظ
فان البديهي وان كان حاصلا في الذهن بديهيا لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص وعند ذلك
فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد يجاب عن الوجه الثاني ايضا بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان
الذي هو فيه النزاع بخصوصه لكن جماعة لما تصوروا انه اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب
الكون في الاعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموه انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي
بداهة الكون في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود
اصلا لا بديهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بامرين الاول ان تصوره انما يكون
بتمييزه عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التمييز انه ليس غيره ومعنى انه ليس غيره
سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود
المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الآخر والجواب
ان تصوره بتميزه عن غيره في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب في تصوره تعقل السلب الذي هو المفضي
الى الدور سلمناه لكن السلب والايجاب غير العدم والوجود لما عرفت في بداهة الوجود انا قد عرفت هناك ان
المعتبر في موجبة صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل
يقتضي اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتحققه وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق
والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتحققه ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت
والتحقق على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته معناها الحقيقي الذي كلامنا فيه الامر الثاني التصور حصول
الماهية في النفس فتحصيل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا للنفس وجود آخر والا امتنع ان
يتصور شيئا فيجتمع ح في النفس المثلان اعني وجودها والوجود المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان تصور
الشيء حصول ماهيته في النفس قول بالوجود الذهني ونحن لا نعلم الوجود الذهني ولئن سلم فيلغى تصاوره اي
تصور الموجود وحضوره للنفس فيكون العلم بالوجود ح علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من
المعلوم في العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلا له حاضرا عنده لا فيه سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود
نفس او عارض له فانه على التقديرين حاضر عندها وذلك كما يتصور ذاتنا بذاتنا لا بصورة منتزعة من
ذاتنا حالة في ذاتنا او يمنع على تقدير تسليم الوجود الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الموجود للوجود
الجزئي الثابت للنفس على ان الممتنع هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود
بالنفس كذلك ثم من قال بانه اي الوجود يعرف حقيقته لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الاولى انه اي الموجود

هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفايدة لفظ العين البتة على ان المعروف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود بغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي مؤثر ومتاثر او المنقسم الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما هو به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه وكله اي كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشيء بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له اثر في الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث ههنا موجود له اول فلا يصح اخذ شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار الكان وجوده ما فالتعريف بها ايضا دوري

المقصد الثاني

في انه اي الوجود مشترك اشتراكا معنويا اي هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات باسرها واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وذهب اليه جميع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء ومتواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنى لوجوده الاول انه لو لم يكن مشتركا لا امتنع الجزم به اي بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع الموجودات واشخاصها ضرورة انه اي الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان لها او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات يوجب التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والثاني باطل لانا اذا اجزمنا بالوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهرا او عرض واذا كان جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب وتقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير اعتقاده ايضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود كذا اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالتين هذا التردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان هذا الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوصفه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون الاشتراك معنويا الوجه الثاني انا نقسمه اي الوجود الى الوجود الواجب ووجود

الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض وهكذا القسمة الى وجودات الانواع وتخصصاتها وتقسيم الوجود الى
هذه الموجودات باسرها فان المآل في التقسيمين واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي تقسم
اليها ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم الاشتراك اللفظي لما
تقسيم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا لانا نقول هذا يعني قسمة الوجود قسمة عقلية
لا تتوقف على الوضع والعلم به ولذلك لا تختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي
والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم
به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية
هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تاويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي
ولولا هذا التاويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك في الوجود وقد ينقض هذان
الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب اي نجزم بان له ماهية ونتردد
في خصوصيات الماهيات وتقسيم الماهيات الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية
والتشخص مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا يكون مشتركة بل
متخالفة الهويات والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك اي ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين
مجرد ان الوجود بمعنى واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة او لا فهما اي مفهوما
الماهية والتشخص ايضا عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينها وان كانت افرادها
متخالفة الحقائق والهويات فلا نقض بهما وان اريد التماثل في الوجود اي ان اريد انه مشترك وافراده متماثلة
متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين والنقض بهما اي بالماهية والتشخص وارد عليهما
لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه
الثالث ان العدم مفهوم واحد اذ لا تمايز فيه اي في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز فكذا
مقابله اعني الوجود بمعنى واحد والا لبطل الحصر العقلي فيهما يعني ان قولك الشيء اما موجود او معدوم
حصر عقلي لا مخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة لبطل ذلك الحصر العقلي
ضرورة انه لا حصر في العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص
او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان
قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الموجودات واما ليس موجودا اصلا لم يبطل الانحصار قلنا فحينئذ كان
الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه والجواب انا لا نسلم
ان العدم مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم
رفع الحقيقة ولا شك ان الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة

بالخاص

او فيهما خاصة بل شبهة وهو ان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص
لشيء يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق وسلبه
تقدير ثبوته وبيان رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية اي كون الوجود مشتركا معنى
ضرورية لا حاجة فيها الى البيان بل يكفيها ادنى تنبيه اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد
والبياض الموجودين شيئا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض والعنقاء
وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ واوضاعها
وهذا الذي ذكرناه لا يمنعه الا المعاند فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه كذا في
المباحث المشرقية قال المصنف وتعود قضية الماهية والتشخص فان الحال فيهما كذلك ايضا قال
التشكيك مجرد الاشتراك ان تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص
الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم انه اي الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك
من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات وحكم عليه بانه غير مشترك
بين الوجودات للزمه البيان في كل وجود وجود انه كذلك اي غير مشترك وقد اعترف بانه مشترك واذا لم يكن
الدعوى المتعلقة بامور متعددة واحدة عامة لها لم يمكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى مع التعدد
بحسب المعنى لتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعوى من برهان على حدة والحاصل
ان الدليل اذا كان واحدا متناولا للمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد
وعمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعها اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من تلك
المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل متناول لكل وجود
فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القائل الى ان يبرهن على كل واحد واحد من وجودات الماهيات
انه غير مشترك لاستحالة ان يتعلق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان
حجته على ان الوجود غير مشترك متناولة لكل واحد فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للموجودات باسرها
وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي هو ادنى بانه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزم الاعتراف
بان الوجود مشترك معنى والجواب انا نأخذ هذه اي الدعوى سالبة [illegible] ونقول لا يوجد معنى مشترك
بينها يسمى الوجود [illegible] لا يقتضي وجود [illegible] مشترك بينها بل [illegible] تصور وجود [illegible] لا يوجد [illegible]
مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضي شيئا [illegible] مشتركا بينهما لا محالة بل يقتضي تصوره وتحقيقه ان السالبة
لا يقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا
معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فحكم عليها باحكامها تنالها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى
ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس انه لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب

عن الممكن فانا اذا قلنا على تقدير كون الوجود معاني متعددة الشيء اما ان يجب وجوده او لا فقد يجب لا الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر فيكون الشيء الواحد واجبا وممكنا معًا فلا تميز ان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدًا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان معًا بالنظر الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان وكون الشيء الواحد له وجودان وان كان الوجود نفس الحقيقة او زائدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او ان يكون موجودة بوجودين وانكانا زائدين عليها واما من قال ليس الوجود بمشترك معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القائلون بانه نفس الحقيقة في الكل يجي حججهم وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا ومعنى بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا السخافة لم يلتفت المص اليه

المقصد الثالث

في ان الوجود نفس الماهية او جزءها او زايد عليها وفيه مذاهب ثلثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اي الواجب والممكن جميعا او زايدا عليها في الكل او يكون نفس الماهية في الواجب زايد عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب في ثلثة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اي الواجب والممكنات كافة لوجوه ثلثة الاول لو كان الوجود زايدا عليها اي على الماهية كانت الماهية من حيث هي غير موجودة اي اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة فكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فيلزم ح من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وانه تناقض اذ يكون الماهية ح معدومة وموجودة معًا والجواب من وجهين الاول النقض بساير الاعراض الزائدة على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زايدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معًا وانه متناقض والثاني الحل وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة لما سياتي في المرصد الثاني وكل منهما اي الوجود والعدم امر زايد عليها ينضم اليها فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعني به انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زائد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معًا العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعني به ان الماهية منفكة عنهما معًا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية الماخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية الماخوذة مع الوجود حتى

فيلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لابشرط كونها موجودة ولابشرط كونها معدومة
بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه
الثاني ان قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده اي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له
في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زائدة قائمة
بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين وهو باطل وايضا يلزم
تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق
ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام
هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد هناك من
وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر قطعا فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات
الزائدة التي لا تتناهى عارضة للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم
بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زائدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا بل يكون عينها
وهو المطلوب والجواب ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البديهة
تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة
فيه على عكس ذلك لانها تقتضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين
او من لزوم تقدم الشيء على نفسه وتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولقائل ان يقول هذا الجواب من
قبيل التخصيص في الاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو داب اصحاب العلوم الظنية في احكامها
العامة فالاولى ان يقال في الجواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان
قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو في
العقل وحده نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا
في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زائدا على
الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءا منها وان لم يذهب اليه احد الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على
الماهية وصفة لها لكان له وجود آخر لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه ونقل الكلام الى وجود
الوجود ويتسلسل اي يلزم تسلسل الموجودات الى ما لا يتناهى والجواب المنع اي لا نسلم الملازمة اذ قد يكون الوجود
من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا انما
المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم ان للوجود وجودا على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه
لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذلك نقول قدم القدم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون القدم
والحدوث موجودين في الخارج وكذلك امثاله اي امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان

وغير ذلك من الانواع المكررة التي سياتي ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زايد عليه اي على ذلك
الغير لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زايدا على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام
امر آخر اليه اعني مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زايد عليه منضم اليه فلذلك
الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زايد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما
يكون مضيا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء بذاته لا لقيام ضوء آخر به وثانيهما مذهب الحكماء انه
نفس ماهية الواجب وان زاد في الممكن واما زيادته على الماهية في الممكن فلما سياتي في المذهب الثالث
واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده بماهية اي لو لم يكن وجوده نفس ماهية لكان زائدا عليها
اذ لا يجوز ان يكون جزء منها واذا كان زايدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم يكن موجودة لها اصلا فكان
وجوده بماهية لكان وجوده وصفا محتاجا اليها اي الى ماهية وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيكون
وجوده ممكنا فله علة وهي اي تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معلولا لغيره
فلا يكون الواجب واجبا فهي اي تلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول
بالوجود فيتقدم الماهية الواجبة على الوجود اي على وجودها بالوجود وانه محال لما مر من الوجوه المذكورة في
الدليل الثاني للشيخ وهي انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء
على نفسه او التسلسل في الوجودات وايضا يلزم ثبوت المطلوب على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المتصفة
بجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان تتقدمها بوجود لا يكون زايدا عليها والا لم يكن تلك جميعها
بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبني
على ان وجوده خارجي وهو ممنوع قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير الزيادة
وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة هي اما الماهية او غيرها واجيب عنه
بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فممنوع لان التقدم
الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة
للوجود عندهم والقابل متقدم على مقبوله لانه علة قابلية له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه من
لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل واذا كان
تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل مقومة للماهية والعلة
للشيء متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك التقدم
للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اي عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث
هي بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك
الجزم اصلا لا يقال هو اي تقدم المقوم على الماهية تقدمه عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود

لهما في الواقع بل على تقدير حصول الوجود لهما فانا اذا قلنا الواحد متقدم على الاثنين مثلا لم ترد انهما
موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء
متقدما على وجود الكل لانا نقول فهذه الحيثية اي كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يقومه كان سابقا
عليه هي التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية وانها تلحقه اي هذه الحيثية تلحق المقوم لا باعتبار
الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نعقله الا باعتباره الوجود وهو اي هذا الذي ذكرناه من
اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه كاف النافي سند المنع اذ قد ثبت ح ان علة من العلل قد
اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال في
العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه ان اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء كذلك حال عدمه فهي من عوارضه ومعلولة
للماهية فيكون ماهية متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر يكفينا في المنع ليس بشيء لان هذه الحيثية
ليست موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هي التقدم لا يناسب
هذا التوجيه كما لا يخفى واجاب عنه الحكماء بان المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لا بد ان تلحظ العقل له
وجودا اولا حتى يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة
فان ما لا يوجد في نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه فح لا يجوز ان يكون ماهية
الواجب من حيث هي مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زائدا على ماهيته والمستفيد للوجود وهو العلة
القابلية لا بد ان تلحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة
الحاصل محال كتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب ان
يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فان تقويمه للماهية ودخوله في قوامها انما هو بالنظر الى ذاتيهما بلا اعتبار
وجود وعدم والا لامتنع الجزم بالتقويم مع التردد في الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب
الذات دون الوجود فالممتنع الذي اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع
لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التي هي العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه
مستند المنع وهو العلة القابلية والمقومة بين قد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه اي جواز المستند
جواز المتنازع فيه فلم يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا وثالثها انه زائد على الحقيقة في الممكن والواجب جميعا
فههنا بحثان البحث الاول انه زائد على الماهية في الممكن بوجوه اربعة الاول ان الماهية الممكنة من حيث هي هي
تقبل العدم والا اي وان لم تقبل العدم ارتفع عنها الامكان واتصف بالوجوب الذاتي ولا شبهة في
ان الماهية الممكنة حال كونها ماخوذة مع الوجود تاباه ولا لجاز ان يكون موجودة ومعدومة معا ولو كان
الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءها لم يكن كذلك بل كانت تابى العدم من حيث هي هي ايضا اما على
تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يابى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية ح تكون

من حيث هي هي ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كما مر واجيب عنه اي عن هذا الوجه بانك ان اردت
بقبول العدم انها اي الماهية الممكنة تثبت في الخارج خالية عن الوجود ثم تتصف بالعدم فممنوع لان الماهية حال
العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هي نفي صرف وان اردت بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نم
انها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود جزءا لها لما قبلته اي لما قبلت الماهية من حيث هي هي العدم
وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام
ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية الممكنة ولو قام بها لم يكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود
بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها
الوجه الثاني انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها
لما سيطرح به لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجي دون الوجود الذهني فانه اي الوجود الذهني
نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها
الذهني فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام في الوجود المطلق و
انه زائد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير
تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه اذ تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك
فيه اي في الوجود الذهني لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان
الشعور بالشيء غير الشعور بذلك وغير مستلزم له على ولا يشك فيه ولذلك اختلف فيه اي في الوجود الذهني
ومن اثبته اثبته ببرهان فلا يكون معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه
وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية اي المتحققة في الخارج
اذا لم تكن معقولة لاحد خالية عن الوجود الذهني فيغايرها فلا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فبهذا يتم الجزء
الاخير من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زائدا
عليها ايضا اذ يتوجه عليه انا لا نم حصول الماهية في الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الارموي
حاصل الدليل الذي هو الوجه الثاني انا نعلمه اي الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا معنى كون الماهية
الممكنة معقولة ولا نعلمه اي وجود الممكن تصديقا لان الشك في الوجود انما في التصديق به لا تصوره فيصير
الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له ورود
اذ الاستدلال ليس بما توهمه هذا الفاضل بل بانا نشك في ثبوته اي ثبوت الوجود للماهية المطلقة المعقولة
ولا شيء من الماهية وجزءها مما يشك في ثبوته للماهية لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت
ذاتيته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما لا يجوز الشك في ثبوت الجزء
اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نم ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال الجزئي

لا يصح القاعدة الكلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نتعقلها من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم نشك
في وجودها فما ذكرتموه انما يصلح الا ابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود
زايد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فائدة معنوية اصلا بل كان بعد مدار
وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فائدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهو مما
لا يعتد به والاظهر ان يقال وكان كقولنا السواد سواد والوجود وجود وقيل ولو كان الوجود جزءا
لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس فيه فايدة جديدة اذا كان السواد متعقلا
بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءها والاول
باطل لانه اي الوجود مشترك لما مر دونها اي دون الماهية لان حقايق الموجودات متخالفة بالضرورة
وما يقال من ان الكل ذات واحدة يتعدد بحسب تعداد الاوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه
مكابرة لا يلتفت اليها وكذا الثاني باطل اذ لو كان الوجود جزء الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة
بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه فكان جنسا لها ان كان محمولا عليها والا لكان جزءا مشتركا
مثل الجنس ويمايزه انواعه المندرجة تحته بفصول او باجزاء مختصة مثل الفصول هي ايضا موجودة لكونها
مقومة او اجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اي لتلك الفصول ايضا اذ الفرض انه جنس
للموجودات عنها اي فللفصول فصول آخر كذلك اي موجودة ايضا ويلزم التسلسل وترتب اجزاء الماهية الواحدة
الى غير النهاية وانه محال اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى انتفى المركب
قطعا ولان الكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدء الكثرة فلو ينتفي انتفت الكثرة ايضا فقد
وجب ان يوجد في تلك الفصول المترتبة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط واحد فينقطع به تلك السلسلة
التي فرضت غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون جزءا للجوهر فقد
بطل كونه جزء الموجودات بدليل ثان والجواب عن الوجه الرابع انا نختار كون الوجود جزءا ويجاب عن
الدليل الاول بان نقول يجوز انه قد يكون جنسا للانواع اي انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر
فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي تقسيمه عرض
عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان كل وجود زايد ونقيضه سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود داخلا في
بعض الماهيات دون بعض فلا تسلسل ويجاب عن الدليل الثاني بان نقول قوله الوجود اما جوهر او عرض
قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما اي الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة
ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء قال المص والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها على
كون الوجود زائدا على ماهية الممكن انما تفيد تغاير المفهومين اي مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون
تغاير الذاتين اي ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اي في تغاير الذاتين لا في

تغائر المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق
عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اي للوجود والسواد هويتان
متمائزتان في الخارج يقوم احدهما بالاخرى كالسواد القائم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية
الجسم بحسب الخارج وقد قاست الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه
الآخر وانه ليس لهما هويتان متمائزتان هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج
مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج كما ان للجسم
هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان
لها اي للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من المحذورات وهو مقتضى الشيخ ابي الحسن الاشعري
ونحوه هي دليله لانه يدل على امتناع كون الوجود متمائز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث
لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمائزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم
ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين
ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات
الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا لم
يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان
هوية للسواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها في العقل فقط فاشتق منه الوجود المحمول على تلك الهوية
بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المتعينة كما هي ذات السواد وماهيته المتعينة
فممنوع نعم لما اثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان وافقوه في ذلك اي وافقوا الشيخ في ان الوجود
الخارجي لا يمتاز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بانه اي الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهنا
فانه اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجي فيحصل هناك صورتان
مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد
بحسب الخارج وان خالفوه في التغائر بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في الشفاء انه من المعقولات الثانية
فليس في الاعيان شيء هو وجود او شيء انما الموجود او الشيء في الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقائق
فهذه الماهيات موجودات عينية متاصلة في الوجود واما الوجود والشيئية فلا تاصل لهما في الاعيان بل هما من
المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي لها امر في الخارج وذلك
اي الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فان مفهومات هذه الالفاظ
معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتي او عرضي
كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا

تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات والا لكان متاصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المصنف
فان النزاع في ان الوجود زايد او ليس بزائد راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن لم يثبته كالشيخ قال
عن الوجود الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زايد على الماهية في الذهن فمن ادعى
من المتاخرين ان الوجود زايد مع انه ناف للوجود الذهني لم يكن على بصيرة في دعواه هذه البحث الثاني ان الوجود
زايد على الماهية في الواجب لوجوه الاول انه لو لم يكن وجود الواجب مقارنا لماهية بل كان وجودا مجردا قائما
بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات
الشي لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه في البحث الاول واما
لغيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه
في تجرده وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا او عدميا هف الوجه الثاني ان الواجب مبدأ للممكنات
كلها فلو كان هو الوجود المجرد القايم بذاته فالمبدأ للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد الاول يقتضي ان
يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ فيكون كل شي من الاشياء الموجودة مبدأ لكل شي منها حتى لنفسه وعلله
لان الوجودات متساوية متماثلة الماهيات وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو
عدم جزء من مبدأ الوجود اي فاعله وانه محال بداهة ومؤد الى انسداد باب اثبات الصانع لانه لما جاز كون
المركب من العدم والوجود موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا لا يقال لم لا يجوز ان
يكون التجرد والذي هو عدمي شرطا لتاثيره لا جزء من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال لانا نقول فاذن كل
وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له الا انه تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وفي بعض النسخ لفقد شرط اي شرط يمكن اجتماعه
معه للمساواة وجود الواجب الذي جامع الشرط ويعود المحال وهو جواز كون كل شي مبدأ لكل شي حتى لنفسه
وعلله وقد اجاب عنهما اي عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته
ام لا ليس في الوجود المشترك بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته
تعالى والا لكان حقيقته امورا متعددا لمقارنته للممكنات بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية
لساير الوجودات الخاصة المشارك لها في مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه انه وجود اي ما يحمل
عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب امرا زائدا بل هو عين ماهية الواجب وقايم بذاته وهو المجرد المقتضي
بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون ساير
الوجودات المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ انما يلزم هذا لو كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجود
الممكنات واشتراك الوجود بينهما وانكانا بالتواطؤ لا يستلزم تماثلهما لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا
عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال واما حصته اي حصة الواجب
من مفهوم الكون في الاعيان فزائدة على ماهيته وهذا الجواب لا يشفي عليلا فانه اعتراف بان حصة الكون في

الاعيان عارضة لماهيته تعالى كما انها عارضة لماهية الممكنات والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في
المباحث المشرقية حيث قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب
فيكون قد جعل الوجود في حق واجب الوجود مغايرا للماهية وهذا ترك المذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه
فلا فرق اذن بين الواجب والممكن في كون الوجود زائدا عارضا للماهية اذ ان ثبت ان للممكنات امورا
ثلثة وراء الماهية وحصة الكون في الاعيان هو اي ذلك الامر الثالث ما صدق عليه انه وجود وثبت ايضا
انه اي ذلك الامر الثالث معروض للحصة من الكون في الاعيان عارض لتلك الماهية الممكنة فيظهر الفرق
ح بان في الممكن ثلاثة امور ماهية وفرد من افراد الوجود عارض لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي
عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود هو عين ماهيته وحصة من الكون عارضة لذلك
الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينا لها في الواجب ولكن لم يقم عليه اي
ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل وما قال به احد فان التفرقة في الممكن مستلزم لظهار للفرق الذي
نحن عدمه في الواجب وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة لحصة الكون
فيكون وجوده اعني تلك الحصة زائدة على ماهيته وطالبناه باثباته في الممكن هذا ما ذكره وقد عرفت انت ان
حقيقة الجواب هو منع تساوي وجودي الواجب والممكن في تمام الماهية وانهما متشاركين في عارض صادق
عليهما وهو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطؤا او تشكيكا وان قوله واما حصة آه فمن تتمة توجيه
للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة لطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا يجدي نفعا
لبقاء المنع بحاله وستعرف من كلام المصنف ما يدل على ان في الممكن امورا ثلثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل
قال نعم ههنا اعتراضان واردان على الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان الوجود مقول على افراده بالتشكيك
لا بالتواطؤ فانه في وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما يصدق
عليه من افراده اذ الماهية واجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم فالاشياء التي
يصدق عليها اي على كل واحد منها انه وجود لا موجود يعني ان الاشياء التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي
الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان مخالفتها لا تخفى مختلفة بالحقيقة
اي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة فقد يكون هو اي الوجود
الخاص الذي في الواجب هو المقتضي للتجرد والقيام بالذات وللمبدئية ولا يلزم مشاركة وجود الممكن له في ذلك
الاقتضاء للتجرد والمبدئية لاختلاف الوجودين بالحقيقة واشار الى الثاني بقوله ولئن قلنا ان لم نطرح عنا مؤنة
بيان التشكيك واقتضائه كون المشكك عارضا لما تحته ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا ان الوجود امر
مشترك معنى بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون حقائق
الوجودات متخالفة بالكنه مع التشارك في العارض فيجب لوجود الواجب ما يمتنع على وجود الممكن اي تجرده

والمبدئية ويكون الوجود في ذلك كالماهية والتشخص العارضين لما تحتهما فانه يجب لبعض ما صدقا عليه احدهما ما يمتنع لبعض آخر منه وذلك الاختلاف ما صدقا عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما واقول اذا كانت الوجودات متخالفة الحقائق ومتشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيهما ثلثة اشياء فهذا الجواب الذي طرح فيه مئونة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتامل وجه آخر وهو الوجه الثالث من الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته قلنا كون الوجوب اضافة ممنوع بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي به يمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب ان يقال ان فسر الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فيقول وجوده الخاص الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فيكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية الزام للحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه الا انه الزامي فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا يختلف لوازمه ولما ثبت كونه زائدا على ماهية الممكنات عارضا لها وجب ان يكون في الواجب كذلك وبه اي بما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل فرد منها ما يصح عن سائرها اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات فانهم اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم قالوا الافلاك وان لم يكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى في العنصريات وجب قيامها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وبه ابطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما سياتي في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ديمقراطيس في تركيب الاجسام البسيطة الطبائع من اجزاء متفقة الحقيقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا

والجواب منع كونه اي الوجود طبيعة نوعية بل هو امر عارض لافراده المتخالفة الحقائق

المقصد الرابع

في الوجود الذهني لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرها وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود الآخر يسمى

وجوداً ذهنياً وظلياً وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف
بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد
تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره
عسير جداً احتج مثبتوه وهم الحكماء بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلاً كالممتنع مطلقاً واجتماع
النقيضين والضدين والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق اي من غير اضافة وتقييد بشيء مخصوص
وحمل الاطلاق ههنا على ما يتناول الوجود الذهني لغو ونحكم عليه اي على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية
صادقة ككونها محكوماً عليها بالامكان العام وملزومة او لازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع مثلاً اخص
من المعدوم واعم من شريك الباري وكونه متعقلاً الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس
الامر سواء كانت صادقة على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه وانه اي الحكم على تلك الامور المتصورة
باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الامر فرع ثبوته اي ثبوت ذلك الغير
في نفسه واذ ليس ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المط فان قلت لو صح هذا الذي
ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجوداً اما خارجاً او ذهناً لصدق قولنا
المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلاً في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوماً ومخبراً عنه
في نفس الامر يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلاً فلا علم ولا اخبار عنه وانه متناقض لان المعدوم المطلق
صار محكوماً عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوماً مطلقاً وموجوداً في الجملة قلنا اللازم مما ذكرناه
انه يصدق قولكم الذي ذكرتموه قضية سالبة بمعنى انه ليس المعدوم مطلقاً يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة
لا يقتضي وجود الموضوع بل المقتضي له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لا انه يصدق بمعنى ان ثمه امراً يصدق
عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم لا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود
الموضوع فان عاد وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم
المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا
استحالة في ذلك اجاب عنه اي عن الامر الاول الذي تمسك به الحكماء في اثبات الوجود الذهني الامام
الرازي ممتنع انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلاً بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا وذلك المتصور
اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلي ابدي
وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الرأي غير صحيح فيكون هذا الاحتمال قائماً فيبطل ما ذكرتموه من
الدليل ولو حمل قول افلاطون ههنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان
انسب او قائم بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور اي صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال
فانه عندهم مبدء الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صورها بوجه ما فاذا التفت النفس اليها شاهدتها

والجواب ان المرتسم فيها اي في الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا اذا كانت الهويات اي هويات
ما تصوره لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وانه سفسطة ظاهرة البطلان وان كان المرتسم فيها هو
الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا ومقصودنا اثبات نوع من التميز للمعقولات
التي هي الماهيات الكلية هو غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن اي
اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز لها في ذهننا او لاحظها اي لاحظ الذهن
تلك المعقولات من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام
ما تصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود في الخارج
لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي في قوة دراكة
سواء كانت هي النفس الناطقة او غيرها وهو المدعى هذا وقد اعترض على تمسكهم بانه ان اريد بالامور
الثبوتية امور ثابتة في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه
موجودا في الخارج وان اريد بها امور ثابتة في الذهن كان ذلك مصادرة على المط واجيب عنه بان المراد
بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة
فلا يقتضي وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك اردت ان تلك
الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو ممنوع كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا في الخارج و
ان اردت انها ثابتة له في الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب بانا نريد بها ثابتة
للموضوع في نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها اذ ليس في الخارج فهو في الذهن الامر الثاني
من الامور الثلثة الدالة على الوجود الذهني ان يقال من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة
ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج اذ كل موجود في الخارج فهو متشخص متعين في
حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا في الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من
فرض الشركة ولو سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد
يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي فيكون موجودا وليس في الخارج بل في الذهن ويرد عليه السؤال
الثاني وقد يقال ايضا للحقايق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان
ويتجه عليه ان دعوى الضرورة في كون نفس الحقايق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقايق موجودة
في الخارج بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهي التي حكم فيها على
ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا
فيه اصلا والتالي بط وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالي معا بقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم
فلا نريد ان الممتنع اي ما صدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا اي لا نريد ذلك قطعا اذ ليس

الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع اي التي يصدق عليه الممتنع في
العقل من الافراد المعقولات للمعدوم اي التي يصدق عليها في العقل بحسب نفس الامر انها معدومة في
الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابي على ذلك قال وهذا ابا لحقيقة
عائد الى الاول والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية بمعنى
ما ذكرناه لا بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط امحققة او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع
افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر
سلبي وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل مثلث يساوي زواياه قائمتين
اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليها الموضوع
في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها حكم ايجابي واحتج نافوه وهم جمهور المتكلمين
فان بعضهم قالوا بالوجود الذهني بوجهين الاول انه لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن
حارا باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة
وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات متنفية عن الذهن بالضرورة وايضا
يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد والثاني ان حصول حقيقة الجبل والسماء
مع عظمهما في ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه اي عما ذكر من الوجهين الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة
وماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصلي والحار ما يقوم به هوية الحرارة اي ماهيتها موجودة
بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية
عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وبان
الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية الجبل والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهياتها موجودة بوجود
خارجي يمتنع ان يحصل في اذهاننا واما مفهوماتها الكلية وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع
حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا
لها اي للهوية عاد الالزام وتم الدليلان معا والا لم يكن هي اي الهوية حاصلة في ذهنها معقولة
لنا لانا نقول الحاصل في الذهن نفس الماهية التي لتلك الهوية وانه اي ذلك الحاصل ليس مساويا
للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فليتخالفان في الحقيقة والاحكام اذ في الهويات امور زائدة على
على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهيتها اي ماهية تلك الهوية ولا معنى لماهية الا ذلك اي ما يحصل
في العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان لا يكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل في
الذهن نفس ماهية الهوية فقولك هل يساويها اي هل يساوي الحاصل الهوية اولا ان اردت به انه
يساوي نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه في الماهية اولا

فهو كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية بل ليساوي هي ماهية الهوية اولا وبالجملة فالصور الذهني كلية كانت كصور المعقولات اوجزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين والكائنة مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارج لان منشاءه الوجود العيني فعين الحرارة تمنع حصولها في الذهن وايضا عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالي يكفينا ولا حاجة لنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات في الذهن

المقصد الخامس

المعدومات هل يتمايز ام لا الموجودات الخارجية متمايزة في الخارج بلا اشتباه وتمايز الوجودات الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج تتفرع على كونها موجودة فيه واما المعدومات التي من جملتها العدمات ففي تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل يصحح وجود الضد الآخر فيه دون غيرها اي غير عدمي الشرط والضد فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يوجب وجود الضد الآخر ولو لا التمايز والتعدد اللازم له بين العدمات لم يختلف مقتضياتها ولا احكامها من كون بعضها ملزوما للآخر ولازماله ومساويا او مباينا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنهم من نفاه لان المعدومات والعدمات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما في الذهن واما في الخارج لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شئ من المعدوم بمتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهني ونفيه عن المعدوم الذي كلامنا فيه لكان انسب بقوله والحق فيه اي في الخلاف في تماييز المعدوم انه فرع الخلاف في الوجود الذهني وذلك لانه لا يمايز بين المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام انما يتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يكون اتصافه فيه بشئ فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها في العقل بوجود لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما تصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هيهنا ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا والا تصور ما هو معدوم مطلق لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه يتصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة

المقصد السادس

في ان المعدوم شئ ام لا وانها اي هذه المسئلة من امهات المسائل الكلامية اذ يتفرع عليها احكام كثيرة جليلة اي الالهيات غير مجهولة وسيذكر عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة على ... زيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن ان

يعكس فان من قال بها يجب عليها القول بزيادة الوجود قطعا فقال غير ابي الحسين البصري وابي الهذيل
العلاف والكعبي ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء بمعنى انه ثابت متقرر في الخارج
منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود ومعروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة في الخارج
وانما قيد المعدوم بالممكن لان الممتنع منه منفي لا تقرر له اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة مطلقا اي في المعدوم
الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم والممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه
رفعها اي رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة ومعدومة
معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شيء وبه اي بما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء ايضا فان الماهية الممكنة
وان كان وجودها زائدا على ذاتها لا يخلو عندهم عن الوجود الخارجي والذهني يعني انها اذا كانت متقررة متحققة
فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب
كونها محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها اولا انها ثابتة في علم الملأ الاعلى مع ما لها من الاحكام كما قالوا نعم
المعدوم في الخارج يكون عندهم شيئا في الذهن واما ان المعدوم في الخارج شيء في الخارج او المعدوم
المطلق شيء مطلقا او المعدوم في الذهن شيء في الذهن فلا فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه
وان غايرته لان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء وللنافي اي للذي
ينفي كون المعدوم ثابتا وجوه

الاول

الثبوت والتحقق والتقرر امر زائد على الذات اي الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها اي دون
خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات
المعدومة ولا جزءا لها والا لزم التسمية ولافادة الحمل فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا
السواد سواد ولا معنى للوجود الا هو اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هف فان قلت لم لا يجوز
ان يقال لا معنى للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك
وافادة الحمل قلت في هذه المقدمة تحصيل الاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات و
مشترك ومفيد قلنا بل هو اي الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه فان فسر
الثبوت به اي بالوجود فلفظي اي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لانا نقول المعدوم ثابت ونريد به معنى اعم من
الوجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود

الثاني

الذوات المتقررة عندكم في العدم غير متناهية لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد
غير متناهية مع انها اي تلك الذوات المتقررة اذا اخذت بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت اقل من

الكل المتناول لما قد خرج وما لم يخرج بمتناه هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا والاكثر من غيره بمتناه متناه ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الجملة الزائدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان ينقطع الناقصة فيكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه فيكون ايضا متناهية فالكل الذي هو الاكثر متناه وقد فرض غير متناه هف ونقض هذا الوجه بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انه اذا انفصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احدهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا هو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى انه يستلزم التناهي نقض ايضا بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل احد منهما غير متناهية

الوجه الثالث

الذوات المتقررة في حال العدم اما واجبة التقرر فيكون واجبة مع انها فرضت ممكنة ويلزم ايضا تعدد الواجب او لا يكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر فكل ممكن محدث فيكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالنفي وعدم الثبوت وهو المطلوب فقيل الواجب يجب وجوده لا ما يجب تقرره الذي هو اعم من الوجوه

الوجه الرابع

ان العدم صفة نفي اي صفة منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي اي منفي غير ثابت كما ان الموصوف بصفة الاثبات اي بالصفة الثبوتية اثبات اي مثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي وقال الآمدي هذا المسلك وان حوم على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا انه هكذا مقررا ومحررا لم تجده بغير ناد هو في غاية الاحكام والحسن وانه في غاية الضعف والقبح اذ لا نسلم ان المتصف بصفة النفي نفي لجواز اتصاف الموجودات بالسلب اي بالصفات السلبية التي لا وجود لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس تمثيلي من غير جامع بين المقيس والمقيس عليه مع ظهور الفرق بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع الثبوت ذلك الغير في نفسه فلا يجوز اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره فرعا على انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز ان تتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منفيا في نفسه

الوجه الخامس

المعدومات الثابتة في العدم لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات فيلزم ان يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين متخالفين بالذات لا تقتضي ذوات الاشياء لا تختلف ولا تتخلف عنها والا اي وان لم تتباين بالذات فان اتحدت لذواتها لم تتكثر في الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا في فرد واحد والا اي ان لم تتحد لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للتعاقب امثلات اي الصفات المتعاقبة

فان ذوات المعدوم بما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض لكل واحد منها بسبب
امر خارج عنه ويلزم السفسطة اعني جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم قلنا قولك لذواتها ان اردت
به لماهيتها اخترنا انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد ايضا لذواتها ولا يلزم كونها موردا للتميز الا اذا التميز الا اذا
تقتضي التميز والتميز انما يعرض للهويات الثابتة في العدم وكل منها متمايزة بهويته عما عداها لازم لها فلا توارد
ولا تزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان يكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات بمقارنة الامور بها
يمتاز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا لم تقتضي
الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز
تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة وان اردت به لهوياتها فنختار تباينها
بينها وتكثرها لذواتها قولك فكل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها الكثرة فلا يتصور
فيها شركة بل كل هويتين فهما مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية وبالجملة فهو اي ما ذكرتم في العدم وارد
عليكم في الوجود فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت
التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم تقتض شيئا منهما كانت موردا للمتماثلات مع انها
من حيث هي ليست موجودة فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات عليها في زمان كونها موجودة.
قلت قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد
يقال ان المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات المعدومة اذا خرجت الى الوجود واما
حال العدم فلا كثرة والقياس جاز ان يكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء
فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة والمعتمد في اثبات هذا المطلب وجهان

الاول

ان القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا تتعلق القدرة
بالذوات بانفسها والوجود حال لانا نثبته بدليله ثم نقول لنافي الحال من المعتزلة لو كان للقدرة تاثير
لكان ذلك التاثير في الحال لكن تاثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم امر محال ونقول ايضا لمن اثبت
الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا تتعلق بها القدرة فان الاحوال كما
اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزة عنها واذا لم تتعلق القدرة بالذوات ولا بالوجود
لم يكن الباري سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال تاثير قدرة الله تعالى
انما هو في اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي فلا يكون اثرا للمؤثر وفيه بحث لان
المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف والفرق بين الامرين ان
الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن يوجد الاتصاف به

الوجه الثاني

لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي لشموله الثابت والمنفي معا فيكون
مفهوم المعدوم مطلقا متميزا عنه اي عن مفهوم المنفي والا اي ان لم يكن متميزا عنه لكان مفهوم العام عين
مفهوم الخاص وهو مح فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متميز عن غيره ثابت عندكم وانه يعني مفهوم
المعدوم صادق على المنفي اي على كل ما صدق عليه المنفي وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت
هف وما يقال من ان المعدوم الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم فيصدق ح بعض المعدوم ثابت فلا يلزم
من صدقه اي صدق المعدوم على المنفي ثبوته اذ يصير الاستدلال هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت
وانه لا ينتج لكون الكبرى الشكل الاول جزئية فانه مختل مما قدمناه من التحرير وانما جرى لهم الى ذلك القول
انهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا الا ان قصدهم اي قصد المستدلين بالوجه الثاني الالزام اي الزام المعتزلة
بما لم معترفون به من ان التميز يقتضي الثبوت وتوضيحه ان تحرير المص متعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم
من مفهوم المنفي يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا لاتصافه
بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وح لا يتجه عليه اصلا ما قالوه من الكبرى في الشكل الاول جزئية وههنا تقرير آخر متعلق
بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم
نفيا محضا والا لم يبق بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت
فيرد عليه ان ليس جميع ما صدق مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفي محض هو المعدوم الممتنع وبعضه
ثابت هو المعدوم الممكن وح تصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم ان الاظهر على تحرير المص ان يقال على
تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزا عنه فيكون ثابتا وقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون
ايض ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم اعم من المنفي فمردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم
على المنفي المصروح اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما
لا يخفى للمثبت اي للذي يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان

الاول

المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الاولى فلانه اي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء
الا بتميزه عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورا اولى من الغير لا يقال ان اراد وا ان كل معدوم ثابت ممكن
متصور بمعناه وان اقتصر وا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول بعلمهم اراد وا ان البعض متصور
بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله وايضا فان بعضه مراد دون البعض وبعضه مقدور دون
البعض ولولا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك اي اتصاف بعضها بالمرادية او المقدورية دون البعض
واما الثاني فلان كل متميز له هوية يتميز اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه واشي

الصفحة

الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على انه منتف كالممتنعات
فان بعضها كشريك الباري متميز عن البعض كاجتماع النقيضين والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان
ذي راسين فان بعضها متميز عن البعض ولا ثبوت لها اتفاقا فالانها عبارة عن جواهر متصفة بالتاليفات كبحر
الالوان والاشكال المخصوصة وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض ان لجزان متصف
الجواهر هناك بالاعراض والنقض بالوجود فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت له في العدم اتفاقا وبالضرورة
والتركيب فان ماهيته متمايزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام
بعضها الى بعض وتماسكها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل الوجود والاحوال فانها متمايزة وليست
ثابتة عندكم في العدم وكانه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال لان كونه ثابتا في العدم منتف اتفاقا
وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة
الحال كانه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا لا شك انها متمايزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا في
الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما واما القائل بالحال فنقول بانها ثابتة على انها واسطة وهذا كما ذكرناه وفيه
بينا ان ثبوته اي ثبوت المعدوم الممكن ينافي كونه مقدورا وكونه مرادا فان ما يدل على نفي المقدورية يدل
على نفي المرادية ايضا فلا يمكن اثباته به اي اثبات ثبوته بكونه مقدورا ومرادا لبعضه دون بعض وبالجملة فالتميز
الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن ان اردتم به القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب
الثبوت والامكان المنفي ثابتا وان اردتم به غيره اي غير ذلك القدر منعناه اي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو
غير ذلك القدر للمعدوم الممكن وعليكم اولا تصويره حتى يعلم انه ماذا وتقريره اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى
يصدق به وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فانا من وراء المنع في مقامين + + + +

الوجه الثاني

العدم متصف بالامكان لان كلامنا في المعدوم الممكن وانه اي الامكان صفة ثبوتية كما سياتي تقريره
في المرصد الثالث فكان المتصف به ثبوتيا اي ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال وجوابه
منع كون الامكان ثبوتيا بل هو امر اعتباري كما سياتي في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به
الوجه الاول ولهم شبه غيرهما اي غير الوجهين المذكورين منها ما يعود اليهما نحو انه اي المعدوم الممكن في الازل
ليس الله تعالى فهو غيره والغيران شيئان اذ لا يتصور تغاير الا بين شيئين وهذا راجع اما الى الاول
اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين يتميز عن الآخر واما الى الثاني بان يقال كل من الغيرين متصف بالتغاير
التي هي صفة ثبوتية فجوابه اما النقض او منع كون الغيرية صفة ثبوتية ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين
ممتنع فلو لم يكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان
ما ليس متعينا في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد اولى من

غیرہ وتحصولہ انہ متعین متمیز فیکون ثابتا فقد رجع الی الوجہ الاول والجواب کالجواب عنہ فان التمیز فی علم الفاعل کائن فی القصد ونحوان الادراک ای الاحساس علم ای نوع منہ فلو جاز ان یکون لنا معلوما ہو لیس لشئی فلیجز ان یکون لنا مدرک ای محسوس لیس شئی وہذا راجع الی الاول وجوابہ النقض بالمستحیل فانہ معلوم ولیس لشئی ولا مدرک بالحواس والیضا ماذکرہ تمثیل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم یخالف التعقل الاترانہ لایتعلق بالمعدوم وانکان ثابتا فلا یلزم من کون المعدوم المتعقل غیر ثابت کون المدرک محسوس کذلک وسہنا ماستورد ہا فی مسئلۃ ان الماہیات مجعولۃ ام لا وہی ان یقالو کانت الذوات غیر متقررۃ فی انفسہا وکانت بجعل الجاعل لم یکن الانسانیۃ مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانیۃ وسبب الشئے عن نفسہ محال فوجب ان لا یکون الذوات متجددۃ بل ثابتۃ متقررۃ فی انفسہا وسیاتیک جوابہا ہناک

خاتمۃ للمقصد السادس وفیہا بحثان الاول

فی تحقیق معنے لفظ الشئے وبیان اختلاف الناس فیہ وہذا البحث لفظے متعلق باللغۃ بخلاف ماتقدم من ان المعدوم شئی ام لافانہ بحث معنوی الشئے عندنا الموجود ای لفظ الشئے عند الاشاعرۃ یطلق علی الموجود فقط فکل شئی عندہم موجود وکل موجود شئی وقال الجاحظ والبصریۃ من المعتزلۃ ہو المعلوم ویلزمہم المستحیل ای یلزمہم اطلاق الشئے علی المستحیل لانہ معلوم الاان یقولوا المستحیل لایعلم الاعلے سبیل التشبیہ والتمثیل کماذہب الیہ البہشمیۃ وقال الناشئی ابو العباس ہو القدیم والحادث مجاز وقالت الجہمیۃ ہو الحادث وقال ہشام بن الحکم ہو الجسم وقال ابو الحسین البصری والنصیبی من المعتزلۃ البصرۃ ہو حقیقۃ فی الموجود ومجاز فی المعدوم وہذا قریب من مذہب الاشاعرۃ والنزاع لفظے متعلق بلفظ الشئے وانہ علی ماذا اطلق والحق ماساعدہ علیہ اللغۃ والنقل اذلامجال للعقل فی اثبات اللغات والظاہر معنا فان اہل اللغۃ فی کل عصر یطلقون لفظ الشئے علی الموجود حتی لوقیل عندہم الموجود شئی تلقوہ بالقبول ولوقیل لیس شئی قابلوہ بالانکار ولایعرفون فی اطلاق الشئے بین ان یکون الموجود قدیما اوحادثا جسما اوعرضا ونحو قولہ تعالے خلقتک من قبل ولم تک شیئا ینفے اطلاقہ بطریق الحقیقۃ علی المعدوم لان الحقیقۃ لایصح نفیہا فیبطل قول الجاحظ وقولہ تعالی واللہ علی کل شئی قدیر ینفے اختصاصہ بالقدیم لان القدرۃ انمایتعلق بالحادث دون القدیم والاصل فی الاطلاق الحقیقۃ فیبطل بہ قول الی القیاس الناشی وقولہ ولاتقولن لشئے انی فاعل ذلک غدا ینفے اختصاصہ بالجسم فیبطل بہ قول ہشام بن الحکم وقول لبید الاکل شئی ماخلا اللہ باطل ینفی اختصاصہ بالحادث لان الاصل فی الاستثناء ان یکون متصلا فیبطل بہ قول الجہمیۃ

البحث الثانی

فی تعریفات المعتزلۃ علے القول بان المعدوم شئی ای ثابت متقرر متحقق فی الخارج منفکا عن صفۃ الوجود

كما مرقالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق وتاثير الفاعل فی جعلها موجودة لافی
كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش الذوات فی العدم عرية عن جميع الصفات ولا تحصل
لها الصفات الاحال الوجود وقال غير ابن عياش انها فی حال العدم متصفة بصفات الاجناس ككون
السواد سوادا او البياض بياضا والجوهر جوهرا او العرض عرضا وهی ای الصفات علی الاطلاق اما عائدة الی
الجملة ای بالبنية المركبة من عدة امور او الی التفصيل ای الی كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيبها منها والقسم
الاول العائد الی الجملة هو الحيوة وما يتبعها من القدرة والعلم والارادة والكراهة ونحوها فانها محتاجة
الی هيئة مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحيوة فی الاعراض المركبة
والقسم الثانی العائد الی التفصيل اما للجواهر واما للاعراض فللجواهر انواع اربعة من الصفات

الاول

الصفة الحاصلة للجوهر حالتی الوجود والعدم وهی الجوهرية التی هی من صفات الاجناس

الثانی

الصفة الحاصلة للجوهر من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل لا تاثير له فی الذوات لانها ثابتة ازلا والثابت
الثابت مح ولا فی كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل فی جعل الجوهر موجودا ای متصفا بصفة الوجود

الثالث

ما يتبع الوجود ای وجود الجوهر وهو التحيز قالوا انه صفة صادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون
فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فانه اذا فرض انه تعالی خلق جوهرا واحدا
فقط كان له فی اول حدوثه كون بدون شیء من هذه الاربعة ومنهم من قال انه احد الاربعة

الرابع

الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول فی الحيز ای اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول
بالكائنية ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زائدة علی هذه الاربعة فليس له
بكونه اسود او ابيض صفة اذ لا معنی لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا القول فی كل عرض غير مشروط
بالحيوة وللاعراض الانواع الثلثة الاول اعنی الوصف الحاصل حالتی الوجود والعدم وهو العرضية التی
هی من صفات الاجناس وما بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة له ای للوجود وهو الحصول فی المحل
فان العرضية ليست علة للحلول فی المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول فی المحل فلم
يجعلوه امرا زائدا علی نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام والبصری
فلا يكون عندهم صفة علی حدة كما مر فابن عياش نفيها حال العدم لان التحيز علة للحصول فی الحيز فلا ينفك عنه
معلوله وليس المعدوم حاصلا فی الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز فلذلك اثبت

الذوات خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب الشحام يثبتها فيه لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون
الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز لانه معلول للتحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصري يثبتهما لاتحادهما
وامتناع انتفاء الجوهرية دون الحصول في الحيز فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم
وانه اي البصري مختص من بينهم باثبات العدم صفة واتفق من عداه على ان المعدوم ليس له بكونه
معدوما صفة والكل اي جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد
العلم بان للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج الى اثبات اي اثبات وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف
المعدومات بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في
العلم بوجوده الى دليل قال الامام الرازي انه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون محال
مع هذه الحركات والسكنات امورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة وقال المص نعلم بالضرورة
انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات متصفة بهذه الصفات يحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اي ذاتا
متصفة بها لما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك يحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح لا جهالة
فيه ولا سفسطة اذ معناه انه لا يصح صانعا للعالم الا من هذه صفاته ولهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج
وماذا يقول فيمن يقول شريك الباري يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا له وانه ممتنع في الخارج
قطعا ان تقدير الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا
لان حمل هذا الكلام على هذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك

المقصد السابع

الحال وهو الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضي منا وابو هاشم من المعتزلة
فانه اول من قال بالحال وبطلانه ضروري لما عرفت ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا
واسطة بين النفي والاثبات في شيء من المفهومات ضرورة واتفاقا فان اريد نفي ذلك اي نفي ما ذكرنا
من انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق
وان اريد معنى آخر بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له الا تبعا فيتصور هناك واسطة
بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يتحقق النفي والاثبات في المنازعة التي بيننا متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع
لفظيا لانا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى وانتم معترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما
بمعنى آخر ولا نزاع لنا في ذلك والذي اجسرهم اي اطمعهم [illegible] حسبانا يتاخم اليقين اي يقاربه
انهم وجدوا المفهومات متصورة [illegible] الوجود لها بان [illegible] في الخارج فسموا المتحقق منها وجودا والمرتفع
عدما ووجدوا المفهومات ليس [illegible] ثبوتها كذلك [illegible] الاعتبارية التي تسميها الحكماء معقولات
ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود [illegible] الايجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا نزاع

في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي قيل قد اسقط المصنف هذا الكلام من
متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى وليس في عباراتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات
المتصفة به كشريك الباري مثلا ليس من شانها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال حجة المثبتين للحال وجوه

الاول

الوجود ليس موجودا والا زاد وجوده على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية
هي ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته وتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية ولا معدوما والا اتصف الشيء
بنقيضه قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه
واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما مر وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا
على ذاته اصلا فلا يتسلسل او معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى هو هو بان يقال مثلا الوجود
عدم او الموجود معدوم اما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة لشيء
فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم
فلا بعد في ان يصدق ايضا ان الوجود ذو لا وجود

الوجه الثاني

ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز به عنها وهو قابض
البصر فرضا انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثارها معلوم فعبر عنها
كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقايق وخصوصياتها التي هي
فصولها عسير جدا فنقول الجزءان ان وجدا وهما معنيان اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ لا بد ان
يقوم احد ذينك الجزئين بالآخر والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وسنبطله وان عدما معا او احدهما
فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه بديهية قلنا المختار انهما موجودان قولك يلزم قيام المعنى
بالمعنى قلنا ولم قلتم انه ممتنع وحجتكم عليه سنبطلها او نمنع الملازمة اي نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض
بالعرض لانهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا ولا تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه لان التمايز بينهما
ههنا فليس في الخارج شيء هو لون وشيء آخر هو قابض للبصر يقوم ذلك الشيء الآخر به اي بالشيء الاول الذي
هو اللون او يقوم الاول بذلك الآخر بل هو اي السواد لون وذلك اللون بعينه في الخارج قابض للبصر
فلا تمايز في الخارج وستزيد هذا شرحا في مكانه حيث نبين تركب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء
انما تتميز في الذهن دون الخارج فان قيل اذا كان السواد امرا واحدا في الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في
الذهن فقط يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان يطابقان ذلك البسيط
اعني صورتي اللون وقابض البصر وانه ممتنع بالضرورة لان مطابقة احدى المتغايرين اياه ينافي مطابقة

الاخرى له بديهة قلنا لا نسلم استحالته اى استحالة ان للبسيط بانه الصورتان وانما حكمك بذلك اى بكونه محالا انما هو من بديهة وهمك لا نك الفك بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخائل فى المرأة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية تستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك تبادر وهمك الى ان الحال فى الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت ان هذه الصور التى هى الاجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وبحسب شروط مختلفة تقتضيها اى تقتضى هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من فى قوله من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر بيان للشروط وقوله و التنبه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات اى فيما بين تلك الجزئيات بحسبها اى تلك بحسب المشاهدة فان التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة فقط لم تستبعد جواب لقوله ولو علمت ان تعقل النفس صورة مطابقة لتشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او فى بعض الاتها صورة مطابقة وان تعقل صورة اخرى مطابقة وهى نوعه اى اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف التشخصات صورة ماهية الانسان التى تطابق زيدا وهى نوعه وان تعقل صورة اخرى تشاركها اى تشارك ذلك الشخص ذاتيته تباويل الهوية الشخصية فيها اى فى تلك الصورة الاخرى المتشاركون له فى جنسه كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا وانتزعت ماهية منها صورة الحيوان المطابقة لزيد وهى جنسه

خاتمة

للمقصد الثالث فى تفريعات القائلين بالحال ذكر لهم فرعين الاول انهم قسموه اى الحال الى معلل اى بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة والى غير معلل هو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معانى قائمة بها قال فقلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال فى صفاته تعالى فكيف اشترط فى علة الحال المعلل ان يكون موجودة قلت لعله اذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا يكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض على ما مر والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون ان الاسودية والابيضية والكائنية والمتحركية كلها احوال معللة

الثانى

من الفرعين انهم قالوا الذوات كلها متساوية فى انفسها وانما تمايز الذوات بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها ويبطله ان الذوات المتساوية لا بد وان تختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها باحوال فاما ان يكون ذلك الاختصاص لا لامر تقتضيه وانه ترجيح بلا مرجح واما ان يكون لامر وذلك الامر المقتضى للاختصاص اما ذات فالكلام فى اختصاصه من بين سائر الذوات بالمرجحية او صفة الذات فالكلام فى اختصاص الذات

بها اي بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك في الذوات اعني التساوي في الحقيقة يوجب الاشتراك والتساوي
في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا او لا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع
الامتياز باللوازم التي هي الاحوال واما على رأينا يعني نفاة الاحوال فالذوات متخالفة في الحقائق وانها
مشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان يكون الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها بخلاف العكس
وهو ان يكون الذوات مشترك متساوية مع الاختلاف والتنافي في اللوازم كما هو رأيكم فانه ممتنع قطعا
وربما قال النافون للاحوال ان ملخص حجة المثبتين لها هو ان الحقائق مشتركة في الامور ومختلفة بخصوصياتها
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبت الواسطة التي هي الحال
وذلك منقوض بان الاحوال مشتركة في الحالية ويختلف بالخصوصيات التي تتميز بها بعضها عن بعض وما به
الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها اي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال
حال فيشارك سائر الاحوال في الحالية ويمتاز عنها بخصوصية وليس شيء من المشترك والمميز موجودا ولا
معدوما فيثبت حال آخر فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اي كل واحدة من تلك
الخصوصيات حال يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا واجيب عنه بوجهين

الاول

التزام التسلسل في الاحوال ورده الامام الرازي بانه يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر لان
اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل الامور الموجودة والتزامهم انما في هذا الامتناع
لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الاحوال ليست بموجودة كما
لا يمتنع في الاضافات والسلوب باتفاق

الثاني

ان الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل
ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي عنه ايضا بان ذلك جهالة
لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر او لا
فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة موجودة
او حالا وعلى كلا التقديرين لا تقوم الا بالموجود اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على
الثاني فلان الحال لا تقوم الا بالموجود فاطلاقهما اي اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال يكون بمعنى
آخر فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين

المذكورين في الجواب اجاب عن كلام النافين بان المحال اي مفهومه ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يتمشى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وح يجاب بجواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب و اعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها وتضييع الاوقات في توجيهاتها

المرصد الثاني

من مراصد الامور العامة في الماهية قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث معروضها اعني الماهية لان البحث عنهما من حيث انهما عارضان للماهية المعروضة اعم منها وفي بعض الاعتبارات متاخرة عنهما وفيه اي في هذا المرصد مقاصد اثنى عشر

الاول

في تمييز الماهية عما عداها لكل شيء كليا كان او جزئيا حقيقة هو بها هو هو هذا تفسير لمفهوم حقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي اما ان يقاس الى امور مباينة اياها فذلك لا التباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية فلا داخلة فيها ولا عارضة لها واما ان يقاس الى امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور العارضة لها فهي مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها سواء كان ذلك العارض لازما لها لا ينفك عنها اصلا فانها وجدت هي كانت معروضة له كالزوجية اللازمة الماهية الاربعة او مفارقا عنها كالكتابة بالفعل للانسان فالانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هي انسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتقابلين بل هذه امور زائدة على الماهية الانسانية تنضم الى الانسانية فيكون الانسانية مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا فقس وبالجملة اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شيء منها نفسها او داخلا فيها لم يمكن اتصافها بما يقابله ومن هذا يعلم ان الماهية [illegible] متقيدة ومستلزمة لشيء من المتقابلات على التعيين

واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست نفسها لان الداخل في الماهية ليس عينها من
حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر فافهم واذا سئل
بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية ا و ليست ا كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث
هي هي الا انها من حيث هي ليست ا فان تقديم حرف السلب على الحيثية كما في العبارة الاولى معناه المقصود
انها اذا اخذت لهذه الحيثية لا يقتضي ا وذلك لان الرابطة ههنا متاخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط
وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحيثية تقتضي لا ا وذلك لان الرابطة في
هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولي وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولتين بتكثير
اراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التقليب فقيل اهي ا ولا ا لم يلزمنا الجواب عن هذا
السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض اذ لا مخرج عنهما وان قلنا اهي ا وان اجبنا لكن هذا السؤال
تبرعا قلنا لا هذا ولا ذلك بالمعنى الذي عرفته اذ ليس شيء من الا و اللا ا نفس الماهية ولا داخلا فيها
فان قيل الانسانية التي لزيد من حيث انها انسانية ان كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد في ان واحد
في مكانين وتصفا باوصاف المتقابلة معا وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افرادها
قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افرادها واما متعددة متغايرة
فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة
تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها وليست
التي في عمرو ولا في غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها في هذه الحيثية
ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان اظهر بل هما اي كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة
متغايرة قيدان خارجان عن الانسانية تلحقانها بعد النسبة اليها اي الى الواحدة والمتعددة

المقصد الثاني

في اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها الى ذكر في المقصد الاول وهي ثلثة تقييد الماهية بوجودها و
تقييد الماهية بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول الماهية اذا اخذت مع قيد زائد عليها تسمى مخلوطة بشرط
شيء ووجودها في الخارج مما لا مرية فيه فان وجود الاشخاص في الخارج بين لا سترة به وهي عبارة عن الماهية المخلوطة
فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان الشخص بل هو مركب في الخارج من الماهية والتشخص ومركب منهما في الذهن
وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط ان تخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا شيء وانها لا توجد في الخارج والا لحقها
الوجود الخارجي والتعيين فلم تكن مجردة من جميع اللواحق كما فرضناه هف وهل توجد المجردة في الذهن عند القائل بالوجود الذهني قيل
لا توجد لان وجودها في الذهن عارض من اللواحق فلا تكون مجردة عنها عن جميعها كالوجود الخارجي وقيل توجد لان
الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة

عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ولا يلاحظها كذلك وان كان بحسب نفس الامر متصفة
ببعضها الذي انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره وقريب
من هذا ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من
الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فلذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت
من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها في الذهن يكون قسما من المخلوطة ومحكوما
عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم
بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له وقيل ان شرط تجردها عن الامور واللواحق الخارجية
وجدت في الذهن بلا اشتباه وان شرط تجردها مطلقا اي من العوارض الخارجية والذهنية معا فلا يوجد فيه
لان الوجود الذهني من العوارض كما مر وفيه نظر فان كونه اي كون الشيء موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي
العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيدا فيه اي في الشيء بان يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا وملاحظة له وهذا الذي فرضناه
موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظه فيه و
بعد وضوح الحق في ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا يمنعك ان تسميها اي تسمي الامور العارضة للشيء
بحسب نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على ان المراد بها ما تلحق الماهية عند
قيامها بالذهن وان كانت عارضا لها في نفس الامر لا ما يجعله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضه لها واذا اخذت
الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذا اعم
من الاوليين وقد وجدت في الخارج احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص في الخارج مستلزم لوجود
الاعم فيه فيكون هي اي المطلقة ايضا موجودة فيه وذلك ظاهر اذا كانت التركيب في الاشخاص خارجيا لما اشرنا اليه

المقصد الثالث

قال افلاطون الماهية المجردة موجودة وذلك انه ثبت لكل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلي ابدي لا يتطرق
اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل للمتقابلات والا لما عرض له فيكون في
نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابله وانت قد علمت
ان ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا وعلمت ايضا
ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي هي فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحد منها بدلا
عن الآخر فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة واما وجود فرد من الماهية الانسانية
يكون ذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو اي تشخصهما كما يدل عليه كلامه فضروري البطلان لاستحالة ان يكون
الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد
فان اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف بما ادعاه

وہذا الذی ذکرنا انما یرد علیہ ان حمل کلامہ علی ما ہو ظاہر المنقول عنہ وان عنی معنی اجزۃ یشتمل ما اول بہ بعض المتاخرین وہو صاحب الاشراق من ان لکل نوع من الافلاک والکواکب والبسائط العنصریۃ ومرکباتہا امرا من عالم العقول مجردا عن المادۃ قائما بذاتہ بدبرۃ ای بدبر ذلک النوع ویفیض علیہ کمالاتہ ویعتنی بشانہ عنایۃ عظیمۃ شاملۃ لجمیع افرادہ وہو الذی یسمیہ ذلک البعض رب النوع ویعبر عنہ فی لسان الشرع کما ورد فی الحدیث بملک الجبین وملک البحار وملک الامطار ونحوہا فذلک بحث آخر لا تعلق لہ بہذا المقام

المقصد الرابع

الماہیۃ اما بسیطۃ لا تلتئم من عدۃ امور یجتمع او مرکبۃ تقابلہا وہی التی یلتئم من عدۃ امور مجتمعۃ وینتہی المرکب الی البسیط اذ لا بد ان یکون فی المرکب امور کل واحد منہا حقیقۃ واحدۃ والا لکان مرکبا من امور لا نہایۃ لہا لا مرۃ واحدۃ بل مرارا غیر متناہیۃ ومع ذلک فلا بد من وجود البسیط فیہ لان العدد ای المتعدد بالفعل ولو کان غیر متناہ فیہ الواحد الذی لا تعدد فیہ بالفعل ضرورۃ ان الواحد مبدا المتعدد کما ان الوحدۃ مبدا العدد فکما امتنع عدد متناہ او عدد غیر متناہ من غیر ان یوجد فیہ وحدات کذلک یمتنع ان یوجد متعدد لا یکون فیہ احاد ای امور غیر منقسمۃ بالفعل سواء کانت قابلۃ للانقسام اولا وکلاہما یعتبر بالقیاس الی العقل تارۃ وبالقیاس الی الخارج اخری فالاقسام اربعۃ بسیط عقلی لا یلتئم فی العقل من امور عدۃ یجتمع فیہ کالاجناس العالیۃ والفصول البسیطۃ وبسیط خارجی لا یلتئم من امور کذلک فی الخارج کالمفارقات من العقول والنفوس فانہا بسیطۃ فی الخارج وان کانت مرکبۃ فی العقل ومرکب عقلی تلتئم من امور متمائزۃ فی العقل فقط ومرکب خارجی یلتئم من اجزاء متمائزۃ فی الخارج کالبیت والمرکب العقلی لو لم ینتہ الی البسیط لزم محذور آخر سوی ما ذکر وہو تعقل ما لا یتناہی واندرج اذا کان فی زمان متناہ فلا یکون الماہیۃ المعقولۃ معقولۃ وہذا انما یتم فی الماہیات المعقولۃ بالکنہ

المقصد الخامس

فی تقسیم الاجزاء للماہیۃ المرکبۃ وہو من وجہین

الاول

انہا ان صدق بعضہا علی بعض آخر فمتداخلۃ سواء کانت متساویۃ او غیر متساویۃ والا فمتباینۃ والمشہور ان المتداخلۃ ما یکون بعضہا اعم من بعض فلا یتناول المتساویۃ فیحتاج الی جعلہا قسما ثالثا والاظہر فی العبارۃ ان یقسم الاجزاء الی متصادقۃ ومتباینۃ ثم یقسم المتصادقۃ الی متداخلۃ ومتساویۃ اما المتداخلۃ فان صدق کل منہا علی کل افراد الآخر فہما متساویان نحو الحساس المتحرک بالارادۃ اذا اعتبر ماہیۃ مرکبۃ منہما والا ای وان لم یصدق کل منہا کل افراد الآخر مع کونہما متصادقۃ فی الجملۃ فبینہما اما عموم وخصوص اما مطلق ودرج اما ان یقوم

العام الخاص وهذا انما يكون في المهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة
اولا يقوم العام والخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم
للحيوان الذي هو جنس ونحو الجواهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم ههنا اعني الموجود صفة للاخص على
كما في الجسم الابيض ولاشك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلق واما الناطق فليس وصفا للحيوان
بل هو جار مجراه واما من وجه قسم لقوله اما مطلق نحو الحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية لان الماهية
الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشئ مع علة من العلل
الاربع او مع معلول له او مع ما ليس علة ولا معلولا بالقياس اليه فان قلت تركب الشئ مع علة يستلزم
تركب الشئ الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي التقسيم استدراك قلت معنى تركب الشئ مع علة ان يعتبر
ذلك الشئ من حيث عرضت له الاضافة الى العلة ومعنى تركب الشئ مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له
الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك اصلا والاول وهو المعتبر بالقياس الى العلة اما معتبر مع الفاعل
نحو العطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها الى الفاعل او مع القابل نحو الفطوسة وهو التقعر الذي
في الانف فقد اعتبر فيها الشئ بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو الافطس وهو الانف الذي فيه تقعير
وهو يجري مجرى الصورة من الانف او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة تزين لها في الاصبع وذلك التزين
هو الغاية المقصودة من الحلقة والثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والرزاق وامثالها
مما اعتبر فيه الشئ منسوبا الى معلوله والثالث وهو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا اما متشابهة في
في الماهية نحو اجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة في الماهية وهي اما متمايزة عقلا لا حسا
كالجسم المركب الهيولى والصورة فان اجزاءها متخالفة متمايزة في العقل دون الحس وكالعدالة المركبة
من الحكمة والعفة والشجاعة او خارجا اي حسا كاعضاء البدن وعلى هذا ففي قوله نحو الانسان المركب
من النفس والبدن نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا ان اريد بالخارج ما يقابل
الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية ونحو الخلقة المركبة من اللون والشكل
المتمايزين في الحس فان الهيآت الشكلية محسوسة متعادة نحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات التقسيم

الثاني

انها اي اما وجودية باسرها بمعنى ان لا يكون في مفهوماتها سلب اولا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية
اي غير اضافية كما مر من الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح
والجسد او اضافية نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة كلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية
والاضافية نحو السرير فانه مركب من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينهما باعتباره
يحصل السرير وانه امر نسبي لا يستقل بالمعقولية والثاني وهو ما لا يكون باسره وجودية نحو القدم فانه موجود

لا اول له فقد ترکب مفهومه من وجودی وعدمی ولم یتعرض ما هو عدمی محض لانه غیر معقول فان العدمات لا یعقل الا بالاضافة الی الوجودات فیکون المعنی الوجودی ملحوظا هناک قطعا واعلم ان هذه الاقسام المذکورة فی هذین التقسیمین انما هی فی المهیة علی الاطلاق اعم من ان یکون ماهیة حقیقیة او اعتباریة واما اذا اعتبرنا الماهیة الحقیقیة فلا یکون اجزاءها الا موجودة فیکون وجودیة قطعا فلا یتاتی فیها التقسیم الثانی باعتبار الوجودیة والعدمیة ولا باعتبار الحقیقیة والاضافة اذا لم یجعل الاضافات من الموجودات الخارجیة والنسبة بینها ای بین اجزاء الماهیة الحقیقیة قد تمتنع علی بعض الوجوه المذکورة فی التقسیم الاول کالعموم من وجه علی المشهور وکالمساواة علی ما قیل من امتناع ترکب الماهیة الحقیقیة الواحدة وحدة حقیقیة من امرین متساویین

المقصد السادس

الماهیات ای الممکنة بل هی مجعولة بجعل جاعل ام لا فیه مذاهب ثلثة

الاول

انها غیر مجعولة مطلقا سواء کانت بسیطة او مرکبة اذ لو کانت الانسانیة مثلا بجعل جاعل لم یکن الانسانیة عند عدم جعل الجاعل الانسانیة لان ما یکون اثر الجعل یرتفع بارتفاعه قطعا و... عن نفسه مح بدیهة والجواب لا نسلم استحالة فان المعدوم فی الخارج وانما مسلوب عن نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل فی وقت او ابدا ارتفعت الانسانیة کذلک فیصدق قولنا لیست الانسانیة انسانیة فی الخارج ویکون صدق السالبة الخارجیة لعدم الموضوع فی الخارج ولیس ذلک مح انما المح هو الایجاب المعدول وحاصله ان عند عدم ای عدم جعل الجاعل یرتفع الماهیة الانسانیة عن الخارج راسا وبالکلیة فلا یصدق علیها حکم ایجابی بل یصدق سلب جمیع الاشیاء حتی سلب نفسها عنه بحسب الخارج لا انها متقررة فی الخارج مع اللاانسانیة حتی یلزم صدق قولنا الانسانیة لا انسانیة والمح هو هذا الثانی هو الذی هو الایجاب العدولی والاول ح هو السلب الذی مما نقول به

المذهب الثانی

انها مجعولة مطلقا ای فی الجملة اذ لو لم یکن الماهیة ای شیئی من الماهیات مجعولة اصلا ارتفع المجعولیة مطلقا ای بالکلیة لان ما فرض کونه مجعولا من وجود او موصوفیة الماهیة به ای بالوجود فهو ایضا ماهیة فی نفسه والمقدر ان لا شیئی من الماهیات بمجعولة فلا یکون ماهیة الممکن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فیلزم استغناء الممکن عن المؤثر وذلک محال لا یقول به عاقل هذا ما یقتضیه تقریر الکتاب ههنا والمشهور لما اوردها المص فی تحریر المسئلة ان احد المذاهب هو ان الماهیات کلها مجعولة اما البسیطة فلانها ممکنة والممکن محتاج لذاته الی فاعل واما المرکب فلذلک ایضا ولان اجزاءه البسیطة مجعولة والجواب

ان المجعول هو الوجود الخاص اي هوية الا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات
باسرها ارتفاع المجعولية راسا واستغناء الممكن من الفاعل

المذهب الثاني

الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وذلك لان المجعولية فرع
الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان وانه اي الامكان لا يعرض للبسيط فانه نسبة بل كيفية
عارضة لنسبة لا يتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له وقد اعترض عليه بانه
لو صح ما ذكرتم لم يكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذا لم يكن البسايط مجعولة لم يكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب
الا المجموع البسايط كما مر في مباحث التعريف فاذا لم يكن شيء من اجزاءه حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن
المركب ايضا مجعولا وانه نفي المجعولية بالكلية وانتم لا تقولون به لا يقال في دفع هذا الاعتراض المجعول انضمام
انضمام بسائط المركب بعضها الى بعض او وجودها اي وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرنا ارتفاع
المجعولية بالكلية لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه من الانضمام او الوجود ايضا له ماهية فهي اما بسيطة فلا يكون
مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزاء البسيطة حتى تظهر ارتفاع المجعولية مطلقا و
الاعتراض المذكور معارضة والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية البسيطة
بالنسبة الى الوجود فالامكان يقتضي شيئين الاجزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط واعلم ان هذه
المسئلة من المداحض التي تزلق فيها اقدام الاذهان وانا نريد ان نثبت اقدامك في هذه المسئلة
باشارة تحقيقية الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبه بعد ذلك التحرير فنقول
الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما وهي فيهما ارادوا العوارض اي الامور
التي تلحق الماهية ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي الى مع قطع النظر عن هو بانها الخارجية
وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل في ذلك اللحوق لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجود فاينما وجدت
الماهية كانت متصفة به وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت
في الخارج او في الذهن فلو فرض اربعة موجوده باحد الوجودين غير زوج لم يكن اربعة فيلزم التناقض و
كذا الحال في تساوي الزوايا الثلث لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن بين الثبوت لها كالزوجية
للاربعة فلو تصور مثلث غير متساوي الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا وقسم آخر يلحق الوجود اي الهويات
الخارجية لا الماهية من حيث هي هي نحو التناهي والحدوث الجسم فانه اي نحو ما ذكر لا يلزم ماهية الجسم
الجسم من حيث هي هي بل وجوده الخارجي فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك التصور
متناقضا في نفسه ولا متصورا الجسم غير جسم كما لزم ذلك في تصوره اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية
باعتبار وجودها في الذهن ويكون لخصوصية هذا الوجود مدخل في عروضه للماهية فلا يحاذي به امر في الخارج

وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها فقد فهمنا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية انما يلحق الهوية لا الماهية اي هي من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي فلو تصور مثلا الانسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور الا انسانا حتى يلزم التناقض واراد وا يعني هؤلاء الناقلين بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا كلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية وقال بعضهم و ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما لها اي المجعولية بهذا المعنى تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها لحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو قطعا فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيط اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للمهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان الاحتياج العارض للمهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر من وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا بعروض المجعولية لها في الجملة اي ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس المهية او للوجود واعم من ان يكون الاحتياج الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صادق وان عاقلا عطف على ان هذه المسئلة اي اعلم ان عاقلا لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها من غير تاثير للفاعل فيها وانما تاثيره في الاتصاف بالوجود وهذا تقرير ما حرره المص وفيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا المبحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافا بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل او مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة بتلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها

متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثبوت ثوبا ولا الصبغ بل يجعل الثبوت متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما ينبغي ان لا يتنازع فيه ولا منافات بين نفي المجعولية من الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه آنفا وانه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فانقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذ احملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب متساويان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والخارجية الى التاثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا ملائما لما تحته

المقصد السابع

المركب اما ذات ان كان قائما بنفسه واما صفة ان كان بغيره والاول يقوم بعض اجزائه ببعض آخر منها والا وان لم يقم بعض اجزائه ببعض استغنى كل عن الآخر فلم يحصل منها ماهية متحدة وحدة حقيقية بما سياتي في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى البعض على هذا تحقيق المقصد ان يوخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب ان يكون بقيامه به يجوز ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد في الاول ايضا من يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمقدر خلافه والثاني اي المركب الذي هو صفة يقوم بثالث هو غير المركب واجزائه فاما ان يقوم اجزاءه كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا او يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء ويقوم الجزء القائم به فيكون قيامه اي قيام الجزء الآخر بالثالث بالواسطة التي هي الجزء القائم به ابتداء

المقصد الثامن

انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وفصولا او غيرهما اذا علم انها مشاركة بغيرها في ذاتي اي امر غير خارج عنها ومخالفة كذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور اذ يعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ذاتا لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما لا بان يشتركا اي يحكم على الماهية بكونها مركبة بان تشترك ... في ذاته وتخالفه في ذاتي لا بان تشتركا في ذاتي وتختلفا العارض ثبوتي او سلب

اي عارض سلبي يجوز كونه اي كون ذلك الذاتي اعني ماليس بعرضي تمام ماهيتها كافراد البسيط الذي
هو طبيعة نوعية فان افراده يختلف بالتعينات التي هي امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب
فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبي هو انه ليس مفهومه
الا الثبوت فقط وللماهيات امر وراءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان يختلفا في ذاتي
مع الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي فان هذا ايضا لا يقتضي التركيب اذ البسيطان قد يستلزمان
صفة ثبوتية او سلبية ويتمايزان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا
في لوازم المهية دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند الى الماهية لا يستند الى ما به الاشتراك
والا كان مشتركا مثله بل لا بد ان يستند الى شيء آخر معتبر في المهية غير مشترك فيلزم التركيب فهذا القسم
مستثنى من قوله لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض او بسلب واما الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي
والاختلاف في عارض آخر ثبوتي او سلبي فظاهر انه لا يقتضي تركيبا اصلا

المقصد التاسع

لا بد في تركيب الماهية الحقيقية من حاجة لبعض الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء
عن الآخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي
بديهي والتمثيل للتوضيح واوردوا العسكر فانه مركب من الآحاد مع استغناء كل منها عن الآخر والمعجون
فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض ذلك الحكم الكلي واجيب عنه
بان الجزء الصوري فيهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها وللمفردات باسرها محتاج الى الجزء المادي
الذي هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه
فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى في الجواب ان يقال اما
المعجون فلا بد فيه مزاج اي صورة نوعية تابعة للمزاج يستعقب كيفيات وآثارا صادرة عنه وانه اي ذلك
المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون ومحتاج الى الاجزاء الاخر لحلوله فيها ويؤيد ما ذكرناه قول الامام الرازي في
المباحث المشرقية واما الجزء الآخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه حتى محتاجة الى
الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل جزء
من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركب الجوهر الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا
بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص او الهيئة المترتبة عليه قال والحق ان تركب
الجوهر من عرض قائم به فانه متأخر عنه فلا يكون جزء منه دون تركيبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر الآخر
لان اللازم ح تأخر احد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل ان يكون العرض جزء محمولا للجوهر قال واما العسكر فانه
عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الوحدة

ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر في ان المركب منهما عين الآحاد بأسرها وفي انه يترتب على الكل
فيهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها تعرض للامور المتعددة
وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر مثلا امرا موجودا في
الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم انه يجب ان يكون الحاجة بين الاجزاء اما
من جانب واحد او من الجانبين بحيث لا يستلزم الدور وذلك اعني استلزامها الدور بان يحتاج كل جزء الى
الآخر من جهة واحدة واما احتياج كل جزء الى الآخر من جهتين فجائز اذ لا دور فيه كما تحتاج الهيولى الى الصورة من
وجه وهو ان بقاء الهيولى بالصورة وتحتاج الصورة الى الهيولى من وجه آخر وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى
وسيأتي في موقف الجواهر

المقصد العاشر

قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية
المركبة من الجنس والفصل حقيقية واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للآخر وليس الجنس علة
للفصل والا لاستلزمه وكان الجنس منحصرا في نوع واحد او نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد
وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المطلوب واجيب عنه بان المحتاج اليه هو العلة الناقصة وانها غير مستلزمة
لمعلولها فان اردت بالعلة العلة التامة منعنا كون احدهما علة للآخر والحاجة التي يجب ثبوتها بين الاجزاء لا تستلزم
اي كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر وان اردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل
ولا يجب استلزامها لمعلولها اذ المستلزم للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في واحد ولا كون
الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي ان يقال ان اردت بالعلة التامة
آه ثم ان المتبادر مما نقله من الحكماء ذريعة هو ان الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم
انما المطابق لها ما ذكره بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة وهو عين كل واحد
منها في الوجود وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع واحد منها بتمامها وانما تحصله بالفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا
ومتحصلا فهو اي الفصل علة له اي لتحصله في العقل اي تجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اي تعينه بنوع واحد من تلك
الانواع التي كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن لا انه علة خارجية لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في
الخارج حتى يتصور بينهما العلية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس في الذهن الا ان يفصل الجنس عن فصل من الفصول وهذا الذي ذكرناه من
كون الفصل علة لتحصيل الجنس وزوال ابهامه في العقل بين لا حاجة الى دليل حتى عجز المتأخرون لهم فانه ليس المقدار مثلا امرا متعينا ممتازا
في الخارج يعتبر تارة كونه خطا اي فصل الخط المميز اياه عن مشاركاته في المقدارية تارة كونه سطحيا تارة كونه جسما تعليميا بل ثمه مقدار
مخصوص هو في نفسه الخط ليس ذلك المقدار الا الخط من غير ان يكون هناك شيئان يجتمعان في الخارج فيتحصل
منهما الخط وهناك مقدار آخر هو بعينه السطح ليس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي نعم المقدار امر مبهم في العقل يحتمل

كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل يحتاج في تحصيله ومطابقته لتمام الماهية
الموجودة في الخارج الى ان يكون احدهما بل احدها اي الى ان يقترن به فصل واحد منها ليقرره ويحصله
فما لم يقترن به في العقل فصل من تلك الفصل لم يحصل له الصورة الخطبة المطابقة لماهية الموجود في الخارج
ولا الصورة السلحية ولا الصورة الجسمية وتقرر لك من هذا الذي صورناه في المقدار وانواعه انه ليس بين الجنس
والفصل تمايز في الخارج بان يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا
او جعلا او كيفا والامران المتمايزان بالوجود في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الآخر بهو هو والكان بينهما اي اتصال
فرضت في الخارج كالملازمة والحلول في الهيولى والصورة ولنزده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير مفهوم
الخاص ويحصل مفهوم العام بالخاص لما حققته فيكون له اي لكل واحد من العام والخاص صورة عقلية
مغايرة لصورة الآخر ولكن هو بينهما في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد الانسان
وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود
آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الانسان ثم ينضم الى هذه الماهية وجود آخر وهو التشخص المخصوص فيتحصل
منها زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة فاذا اعتبرنا
الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اي من حيث انه متحصل قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شانه ان
يحصله كالناطق مثلا كان هو الانسان اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل في طبيعة الناطق واذا اخذناه
من حيث هو مفهوم غيره اي غير الناطق منضم اليه اي الى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة هي غيرهما كان كل واحد
منهما جزءا لها اي لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه
من حيث هو هو من غير اعتبار انه الناطق بوجه كما اخذناه اولا او غيره بوجه كما اخذناه ثانيا فهو المحمول على الانسان
والحاصل ان الاجزاء المغايرة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصور العقلية يوخذ تارة بشرط
شيء اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فيطابقان معا امرا واحدا فلا يلاحظ ح تغايرهما بل اتحادهما
كالحيوان والناطق الماخوذين من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس الماخوذ بهذا الاعتبار
هو عين النوع وكذا الفصل ويوخذ تارة بشرط لا شيء اي بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة
اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل قد تركب
منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد يوخذ
لا بشرط شيء فيكون لها جهتان اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينها وبين ما يقارنها وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة
بماهية واحدة وهذا هو الذاتي المحمول ومعنى حمله اي حمل الحيوان مثلا عليه اي على الانسان ان هذين المفهومين
المتغايرين في العقل هو بينهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه يعني
قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة

الاثنين وان كان عينه يلزم حمل الشئ على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام ليضبط به المرام وهو ان نقول لا اشكال في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا تحمل عليها بالمواطاة انما الاشكال في تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه الاوهام واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي واخوانه وبعضها ليست كذلك كالجواهر واخوانه ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة عنها لا شك انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما يكون صور الشئ واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او يكون صور الاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى تقدير الثاني اما يكون تلك الماهيات المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشئ واحد هو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه الا ما سلفنا من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك الاحتمال الثاني ان يكون الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك المهيات لزم حلول شئ واحد بعينه في المحال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتمائزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين في الماهية والوجود وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر ويقال المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذلك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصلت منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذوات وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم ان تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجودا خارجيا متاصلا كالانسان واذا اريد تفسيره بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل المتغايران مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه والله اعلم

ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اي غير محمولة عليها لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باثرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى لتحديد التام الا تصور كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم تشتمل على تلك الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء بعينها وان اشتملت عليها فح ان لم تشتمل على امر زائد كانت هي تلك الاجزاء بعينها لا اجزاء محمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كان حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم يدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه مح فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئيه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنسا له واذا اشتق من جزئه المختص كان فصلا فكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة عنها قطعا والجزء الماخوذ مع الخارج خارج وتحقق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج وفرعوا على علية الفصل كما فهوا مور وعا اربعة

الاول

لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين اي لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جزءان احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والآخر فصل لها غيرها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لها مميزا عن النوع الآخر والا لكان كل منهما علة للآخر وهو مح واورد عليهم الحيوان فانه جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن الملك فقد انعكس الحال بين الجنس والفصل في الانسان الى نوع الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر الذي له النطق اي ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك بل مختلفان بالمهية فيها فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض اعني مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان اثرين آثار فصلا الفرح

الثاني

الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا اخير او لا فصلان قريبان اي في مرتبة واحدة والا لاجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد ولهذا المطلق

يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي هو في مرتبته كالنامي للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم المطلق والقابل للابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما في افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا متناع ذلك لاستغنائه بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات تشخصا وهو ظاهر اولا كما فيما نحن بصدده فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائزة فان قلنا ليس الفصل وحده علة تامة للجنس يجوز ان يكون للجنس اجزاء وان يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان ويكفينا في ذلك اي في ان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شيء منها وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركب ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو اردنا بالفصل القريب الجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلة وان جعل صفة للمميز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفرع بهما على العلية الفرع

الثالث

لا يقوم فصل قريب الا نوعا واحدا والا وان لم يكن كذلك بل تقوم نوعين في مرتبة واحدة فلا يخلو البسيط اثران هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيتخلف عنه معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر الفرع

الرابع

وهو فرع الفرع الثالث المتقدم انه اي الفصل القريب لا يقارن في مرتبة واحدة الا جنسا واحدا ولو قارن جنسين في مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وح يلزم تخلف المعلول عن العلة المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزءا من اجزائها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما وكل ذلك اي جميع ما ذكر من الفروع ضعيف ظاهر لابتنائه على ان الفصل علة للجنس في الخارج ويظهر حقيقته اي حقيقة كل ما ذكر وضعفه مما تحققناه واوضحناه من تحقيق كلامهم في الجنس وعلية الفصل له فان قلت هل تأتي هذه الفروع على الخفاء وانما قلت انعكاس نعم

الحال بين الجنس والفصل فلا منع منه عليه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيتحصل بالآخر
نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب
فلا يجوز لان الواحد منهما ان تحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون
فصلا خارجا عنه لا فصلا مقوما له وان لم يتحصل الجنس باحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا
اذا كان للمهية جنس فان المركب من المتساويين لا يتصور فيه ابهام وتحصل فلا منع من تعدد الفصل القريب
فيه كما عرفت واما تقويم الفصل القريب لنوعين في مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم
من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فانها كانت في نوعين لزم ذلك ايضا اعني
ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وان كانت في نوع واحد لزم ان يكون لماهية واحدة جنسان
في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يتحصل ح كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس
الآخر فلا يكون جنسا له بل يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن ان يكون له
مدخل في تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصيل كل منهما علة لتحصيل الآخر فيلزم الدور

المقصد الحادي عشر

الماهية كالانسان مثلا تقبل الشركة اي لا يمنع من فرض اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين
زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف في التعين الذي هو غير الماهية
وباعتباره معها يمتنع فرض اشتراكها بل هو وجودي اي موجود في الخارج ام لا فذهب المحققون من العلماء
الى انه وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم
يعني الكاتبي ان اردت بالمعين معروض التعين وحده فلا نسلم ان التعين جزءه بل هو عارضه ووجود المعروض
في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا ترى ان العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب
من العارض والمعروض فلا نسلم انه اي المعين بهذا المعنى موجود فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم انه
مع معروضه موجود بل الموجود عنده هو المعروض وحده والجواب ان المراد بالمعين الذي ادعينا وجوده هو
الشخص مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق
على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسميه التعين فيكون ذلك الشيء
الآخر جزء زيد فيوجد ذلك الآخر وهو المطلوب ثم انه بين ان تركب الشخص المتعين من الماهية والتعين
انما هو بحسب الذهن دون الخارج فقال واعلم ان نسبة الماهية الى المتشخصات كنسبة الجنس الى
الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا تعين لشيء الا بانضمام فصل اليه وهما
متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهيات النوعية تحتمل هويات
متعددة لا تعين لشيء منها الا بمتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان

في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى تتركب منهما فرد
منهما والا لم يصح حمل الماهية على افراده بل ليس هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يحللها
الى ماهية نوعية وتشخص كما يحلل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله بيد انه لا يحصل
من كل متشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من متشخص آخر لان المتشخصات امور جزئية
لا ترتسم صورها في ذات النفس بل في الاتها فكذا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم في الآلة ولا يتأتى ولها الاشارة
الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما تحصل بها من الانواع فانها امور كلية فيحصل منها في العقل
صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع في العقول والمتشخصات تحصل هويات ترتسم
في الحواس مع كون الماهية واحدة والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها اي بذواتها لا بتشخصاتها
كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود للمهية والتشخص ومن ههنا ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص
واما الطبائع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها وتارة من الاعراض المكتنفة
بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبائع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة
الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افراد ما لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة
متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع النظر عن غيره كان متعينا
في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته انتزع صورة
عقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا باطل لما مر آنفا من ان الموجود
الخارجي متعين في حد نفسه فلا يكون صورته مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور
جزء من متشخصاته فصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص
والطبائع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها
للتعدد والتكثر فيحتاج الى من تكثيرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل وجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها
عين تلك الطبيعة فيكون الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج على انها متكثرة لا على انها متصفة بالوحدة
حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعينه
فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها
وهو باطل بديهة وقد احتج الامام الرازي على كون التعين امرا وجوديا بانه لو كان اما عدما مطلقا او
انه ظاهر البطلان لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف تميز غيره واما عدما مضافا فاما ان يكون عدما
لا تعين [illegible] فيكون هو وجودا واما ان يكون عدما لتعين آخر فذلك التعين الآخر ان كان عدما فهذا
التعين عدم العدم فهو وجود والتعين الآخر مثلا فيكون هو ايضا وجودا وان كان ذلك التعين الآخر
وجوديا فهذا التعين الذي نحن فيه عدمه فهو ايضا وجود فثبت ان يكون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا

هف فيكون وجوديا والجواب لانسلم انه لو كان التعين عدميا لكان عدما وانما يلزم ذلك اذا كان
العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمي يقابل الوجودي لما لان العدم يقابل الوجود فلو
كان العدمي عدما لكان الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده
له اي الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل تقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج نحو السواد العالم
بالجسم فان ثبوته له انما هو لوجوده له لا ان يكون ذلك اي ثبوته لموصوفه باعتبار وجود بما في العقل وبه
اتصافه به فيه كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قائمة به فيه بل ثبوتها له واتصافه
بها انما هو في الذهن وهو اي الوجودي بالمعنى المذكور اعم من الموجود لا نطباقه من وجه لانه وجودي
لا يعرض له الوجود ابدا كالسواد المعدوم دائما فان الملخص معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود
كالسواد المعدوم دائما فان الملخص معنى الوجودي انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود والسواد
مثلا وجودي سواء وجد او لم يوجد ولا يصدق الموجود بدون الوجودي ففي الموجودات القائمة بذواتها
واذا كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما للوجود فلا يكون العدمي مستلزما للعدم ويقرب من هذا الذي
ذكرناه في تفسير الوجودي ما قيل انه اي الوجودي عرض من شانه الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد و
بالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان الوجودي هو الوجود فلا حصر اذ المفهومات المتغايرة لمفهومي
الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجودا ان يكون عدما او كان الوجودي بانه يقابل
بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم ولا قائل به نعم
الوجودي والعدمي قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين
امرا موجودا كان معدوما قطعا قلت فح يجاب بان التعين اذا كان معدوما لا يلزم ان يكون عدما لشيء
آخر بل ربما كان شيئا معدوما في نفسه وهو ظاهر واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي بوجهين

	الاول	

لو كان التعين وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهيات على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور
واجيب عنه بان الماهية ممتازة عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه اي في هذا الجواب
نظر اذ مراده امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى اي منها اذ لولا امتياز احدهما عن الاخرى لم يكن
اختصاص التعين باحديهما وانضمامه اليها اولى وذلك اي امتياز الحصة انما يكون بالتعين لا بذات
الماهية بل الجواب ان ايضا الانضمام مع الامتياز زمانا وانكان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك
كما في اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتوضيحه ان التعين او الفصل ينضم الى الماهية فيتخصص الماهية
حال الانضمام لا انه ينضم الى حصة متميزة قبل الانضمام

	الوجه الثاني	

لو كان التعين موجودا لكان متعينا لان كل موجود خارجي لا بد ان يكون متعينا في نفسه فهو اي كل واحد
من التعين مشارك للتعينات الآخر في كونه تعينا ومتمايز عنها بتعين آخر بحصته فيتسلسل اذ ننقل الكلام
الى ذلك التعين الآخر واجيب عنه بان كونه تعينا اي مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر عارض
للتعينات وهي متمايزة بذواتها المخصوصة والمحوج الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية
دون الاشتراك في العوارض قال المصرح وفيه نظر لان كل تعين اي كل فرد من افراد التعين
فله ماهية كلية في العقل ضرورة لان كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما يشارك في نوعه ام لا بل
انحصر نوعه في شخصه وتعينه غير ماهيته لانه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيته ويتم الدليل بلزوم التسلسل
ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل تعين له ماهية كلية يميزها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا
غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل موجود خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل
كل فرد من افراد التعين هو في نفسه بحيث اذا لاحظه العقل لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى
ماهية قابلة للاشتراك وامر زائد عليها مانع من الشركة على قياس تفصيله لافراد الانسان والحيوان
ثم ان الدليلين المخالفين للمتكلمين على كون التعين امرا عدميا مبنيان على كون التعين امرا
منضما الى الماهية في الخارج ممتازا فيه عنها وقد علمت انه نفس الهوية الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا او
هذا اي كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضما اليها بحيث تحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي
حاول المتكلمون نفيه فان هذا النفي هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين فاذن النزاع لفظي فان الحكماء
يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج ومتمايز عنها في الذهن فقط والمتكلمون
يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج منضما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى

المقصد الثاني عشر

قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل بالماهية بان يكون مقتضية لتعينها
اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي
علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيستحيل تخلف المعلول عن علته
المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها واقتضت الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت
الماهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها من فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك
تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد والا وان لم يعلل التعين
بالماهية فلا يعلل لما يحل فيها اي في الماهية لان اي حلول شيء في الماهية فرع تعينها لانها ما لم تتعين في
نفسها لم يتصور حلول شيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والا دار ولا يعلل ايضا بما ليس حالا في
الماهية ولا محلا لها اذ هو مباين عنها نسبته الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة التعين لشخص دون

آخر ولا التعين مهية دون اخرى بل يعلل بمحلها اى بمحل الماهية فيجوز تعددها اى تعدد افرادها بتعدد القوابل
اى المحال اما بالذات كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكان النطق القابلة لصور الافلاكية واما
بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات مختلفة
بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور استعدادات
متفاوتة في الحضرة الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا
على هذا الذي ذكره من ان تعدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعني مادتها على احد الوجهين ان
ما ليس بمادي ويسمى مجردا ومفارقا فنوعه منحصر في الشخص الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل له فتعين
المادي فهي اما المهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة
الجسمية فيتعدد ذلك المحل اما ذاتا او استعدادا ولما كان لقائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة
مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية اي حالة في المادة
لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فيتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق
بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان انواعها منحصرة في اشخاصها قال
بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل فالقابل ان كان تشخصه بماهيته
او لوازمها انحصر نوعه في شخصه ولم يقولوا انه اي يكون تعينه معللا بماهيته او انحصاره في شخص واحد
بل تعينه عندهم بصورته وان تشخص الهيولى معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن
ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه وان كان تشخص القابل بما حل
فيه لزم الدور الذي ادعيتموه وان كان تشخصه بقابل آخر لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك
القابل الآخر والحاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون بقابلها لزم تسلسل
القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها بعت والجواب من اعتراض بعض الفضلاء بان تعينه
القابل معلل باعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معد
اللاحق وهذا الاستعدادات ليست مجتمعة بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم لا يجدي
خبر لقوله والجواب وانما قلنا انه لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تعينه اي تعين القابل بما حل فيه لان
مرجع ما ذكره هو ان علة تشخص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخيص ومقارنة لتشخص آخر
معلل بامور اخرى متعددة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تعين الماهية
بصفاتها العارضة لها كذلك اي على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا احتياج في تعدد افراد الماهية
النوعية الى القابل والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة
بها يقتضي تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد المهية ايضا ومنهم من جعل هذا الاعتراض

دليلا على ان التعين ليس وجوديا فقال لو كان تعين الشخص الذي له ما يشاركه في نوعه وجوديا لكان له
علة فعلية ان كانت المهية انحصر نوعها في شخصها وان كانت القابل فتعين القابل ان كان بمهيته انحصر نوعه
في شخص وان كان لقابل آخر لزم التسلسل وان كان بقبول لزم الدور والكل باطل ولا يجوز ان يكون
العلة امرا مباينا فلا يكون التعين امرا وجوديا وقد يقال في اثبات كون التعين عدميا التعين معناه انه
ليس غيره وهو سلب لا وجود له في الخارج ومنع بان هذا السلب الذي ذكرتموه ليس هو التعين بل هو
لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم عدميا ولما فرغ عن مباحث الماهية وما يعرض لها
في نفسها اعني التعين شرع في الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال

المرصد الثالث

في الوجوب والامكان والامتناع والعدم والحدوث وفيه مقاصد ستة

الاول

تصوراتها وكذلك تصور ما يسبق منها اعني الواجب والممكن والممتنع ضرورية ... لا يقدر على الاكتساب
وصلا يعرف هذه المفهومات الا ترى ان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع
كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من ... اما بالاخر
او بسلبه اذ لم يرد على ان يقول الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب
عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه
فيأخذ كل من الثلثة في تعريف الآخر الا ترى انه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم و
اخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم
واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود ايضا وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود
والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا وانه دور ظاهر وقس على ذلك تعريفات ما يشتق
منه بهذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم او لا امكان العدم والامتناع وجوب العدم او لا امكان
الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعهما فلا يجوز ان يكون هذه التعريفات حقيقية و
لا اسمية بالقياس الى شخص واحد وقوله لكن استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعني انها متشاركة
في كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة اظهرها الوجوب اذ لا استحالة في كون بعض الضروريات اجلى من بعض
وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر لانه
اقرب الى الوجود الذي هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه يؤكد الوجود والامتناع فهو منافي
للوجود والامكان ... الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات كان اظهر
من غيره اعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص وهي ثلث

فالاولى

استغناؤه عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه على غيره

الثانية

كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما

الثالثة

الشئ الذي به يمتاز الذات عن الغير واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما اطلاقه على الثالث فاما بتاويل الواجب او ارادة مبدء الوجوب وهي اي هذه الخواص متلازمة لكنها متغايرة في المفهوم واما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء وجوده لم يحتج في وجوده الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ماية تميز الذات عن الغير وبالعكس فافهم هذا الذي ذكرناه من معاني الوجوب وليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فيما يرد عليك من احكامه اي احكام الوجوب من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات وزائدا عليها فالمعنى الاول عدمي والاخيران وجوديان بمعنى انه لا سلب في مفهومها والثالث عين الذات بخلاف الاولين وكذا الامكان يقال على الممكن باعتبار ماله من الخواص فالاولى احتياجه في وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلثة ايضا متغايرة متلازمة على قياس ما مر في الواجب

المقصد الثاني

ان هذه امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج اما الامتناع فلانه صفة لما يستحيل وجوده في الخارج فلا يتصف بصفة وجود خارجي واما الوجوب فلوجهين

الاول

انه لو وجد الوجوب في الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما فان كان ممكنا و الواجب انما يجب به اذ لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فالاولى ان يكون الواجب ممكنا بعد وان كان الوجوب واجبا كان له وجوب آخر وتسلسل وجوابه ان نختار الشق الثاني ونمنع لزوم التسلسل اذ قد يكون الوجوب نفسه على قياس ما قيل من ان وجود الوجود عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب وما بعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الواجب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه وربما تختار الشق الاول ويجاب عنه اي عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب

ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب لجواز ان يكون حصول الوجوب للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجوب للوجوب لذات الوجوب قوله به اي بالوجوب يجب ذات الواجب قلنا ام بعدم التغاير بين الوجوب وكون الواجب واجبا فان الوجوبية والوجوب صفة واحدة عندنا فليس ثمة علة هي الواجب ولا معلول هو الواجبية نعم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوع هذا الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهو محال قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه ممتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه عنه فلا محذور

الثاني

وهو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس الماهية ويبطله انه نسبة بل كيفية عارضة نسبة بين الماهية والوجود فيكون متاخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها او زائدا على الماهية وسنبطله حيث نبين ان الوجوب على تقدير كونه موجودا لم يجز ان يكون زائدا على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزء منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع كونه نسبة فقال نختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن ح كونه نسبة فلعله اراد بالوجوب المعنى الثالث اعني ما يتميز به الذات فانه تعالى يتميز بذاته عن جميع ما عداه لا بصفة تسمى الوجوب فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير وفي الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على غيره فلا شك انه عدمي وان اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا وفي شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين و الاول منها عدمي والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا زائدا على ماهية معروضة واما الامكان فلهذا الوجه بعينها اشارة الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن واجبا هف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب ولم يشر به الى الوجه الثاني كما يوهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائما بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية واجبة قبل وجودها كما سياتي وقد يتكلف باجراء الثاني في الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها ويبطل كلا منها كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائدا عليها وائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتي من غيرها والا لم يكن ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات وهو محال في الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي فللممكن قبل امكانه امكان آخر وجه آخر وهو انه اي الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه

فيوجد من غيره والصفة الثبوتية متاخرة علة الى عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع وجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة وربما يستعمل هذا الوجه الآخر في الوجوب كما يستعمله الامام الرازي فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لان ايجاب ماهية يستتبع وجوده عقده ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان تتقدم على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفيناسف الاستدلال على كون الوجوب او الامكان امرا عدميا امتناع تاخره عن وجود الموصوف ولا يحتاج في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لا نم تقدمه يجوز ان يكون معه وح نقول لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخرها عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها بل يجب تاخرها عنه ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها لما بحدوث وبقاء

ضابطة

مشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات احدهما اساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا والثانية اساس الوجه الآخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التاخر الكل ما يتكرر نوعه اي يتصف اما تشخص يفرض فيه المفهومية فهو اعتباري اي كل نوع كان بحيث اذا فرد امنه اما فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقية ومرة على انه صفة فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معا نحو القدم فانه لو وجد فرد منه لقدم ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم لا شك ان القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد فرد منه يحدث والا كان قديما فالموصوف به اولى بالعدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد لبقي والا اتصف بالفناء واذا كان الفناء فانيا لم يكن الباقي باقيا والموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون موصوفية اخرى والوحدة فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت كثيرة فينقسم الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر وقس على هذا فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المص والمنع ما ذكرنا من ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه ان ما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم به واما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد على قائم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظائرهما هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قوله وكذلك اي وكذا اعتباري ايضا كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن الوجود اي وجود الموصوف كالموجود فانه على تقدير كونه زائدا يجب ان يكون من المعقولات الثانية او لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متاخرا عن وجودها بل يمتنع ذلك والحدوث

والذاتية والعرضية وامثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج فيجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه وانه مح بالضرورة فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابطة واصل كلي شامل لمواد متعددة اعطيناك باخذ فالمؤنة التكرار عنا فاحفظ به واعتن بشانه واستعمله في تلك المواد المندرجة فيه لينكشف عند حال الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الوجوب والامكان والامتناع التي نحن فيها غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في التعقل والذكر ومواد ها بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم فهي جهات القضايا او موادها في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشئ في نفسه فيكون اخص من جهات القضايا وموادها فان المحمول في القضية قد يكون وجود الشئ في نفسه وقد يكون مفهوما آخر ح اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع لذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمتنع او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الآخر هو الذي نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية والسوادية او غيرهما وكذلك الحال في الممتنع والممكن والا وان لم يكن هذه غير جهات القضايا وموادها بل كانت عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها اي كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك فاذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للاربعة فنعني به وجوب الحمل اي حمل الزوجية على الاربعة وامتناع الانفكاك اي انفكاك الاربعة من صفة الزوجية وهو اي وجوب الحمل الذي بين الاربعة والزوجية مغاير الوجوب الذاتي الذي بين الشئ ووجوده الا ترى ان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود في نفسها وتحقيقه ما مر لكن فلا تغفل عنه وقد زعم بعض الجادلين انها اي هذا الامور الثلثة سوى الامتناع اذ لم يدع احد كونه وجوديا امور وجودية لوجوه ثلثة جارية في كل واحد من الوجوب والامكان

الوجه الاول

الوجوب يعني لو كان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والتالي باطل لان الواجب واجب في نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد فرض عقل ام لا وجد فرض اصلا بل لو فرض عدم العقول كلها ح لا يتصور ان يوجد منها فرض الوجوب قطعا لم يقدح ذلك في وجوب الواجب

ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا والواجب انتقض
بالامتناع والعدم اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل او لم يوجد وليس شيء منهما موجودا
بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال اتصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك
الصفة موجودة في احدهما الا ترى ان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود
في الخارج ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لاتصاف شيء آخر به وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم
من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلا امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون شيء موصوفا
بها في نفس الامر

الوجه الثاني

ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لصدقه على الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودي والا لزم ارتفاع
النقيضين وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي
والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه وهو اللاامتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع
وجوديا والتحقيق اي تحقيق الجواب بطريق الحل ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما معا اي يستحيل
ان يخلو شيء من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على انسان مثلا
انه واجب ولا انه ليس بواجب او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع فكل مفهوم وجوديا كان
او عدميا مع نقيضه الذي هو رفعه يقتسمان جميع ما عداهما فلا يجتمعان في شيء واحد بان يصدقا عليه
معا ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق عليه شيء منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة فيه
بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا الامتناع واللاامتناع معدومين معا في الخارج والسر في
ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان
واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا
وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعني
ارتفاع وجوده في نفسه كون الوجوب موجودا في نفسه

الوجه الثالث

وهو لابن سينا ان امكانه اي امكانه عدمي ولا امكانه اي ليس له امكان واحد لعدم التمايز
بين المعدومات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن
ممكنا وكذا نقول لا فرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب له وهو اي هذا الوجه قريب من الوجه
الاول لان محصولهما انه لو كان الامكان او الوجوب امرا عدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب
واجبا الا ان الملازمة هناك تثبت بان العدمي لا تحقق له الا باعتبار العقل وههنا بان الاعدام لا تمايز

بينهما والنقض هو النقض فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا او المعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية منه وكما ان فرقا بين اتصاف الشيء بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان بل الكل مطردة في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي تتصف بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها على عدميتهما اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء التي اختلف فيها وذكر هناك ادلة متقابلة فقال ان شئت نفي شيء فقل اما هو وجودي او عدمي اذا اردت نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان وجوبا فاما ان يكون وجوديا او عدميا وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا او لانه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات الواجب او لا يكون زائدا على ذاته او لانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا يكون زائدا عليها ويبطل كلا من الزيادة وعدمها بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك مشترك بين قسمين او اقسام يمكنك نفيه بنفي قسميه او اقسامه كقولك الوجود لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمي كعدم الشرط او وجودي موجب كطريان الضد والكل ممتنع او بنفي مذهبين متقابلين كان يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا ويبطل كل واحد بدليل نافيه واكثر من شبه القوم في الاشياء التي يدعون نفيها من هذا القبيل الذي نبهناك عليه على وجه كلي فتركها اي نترك تلك الشبهة الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها لانه اي لان ذلك الكثير من الشبه فانه اولا نظرا الى المعنى وذكرنا ثانيا نظرا الى النقطة عندك بعد الوقوف على المأخذ العام ايرادا وابطالا على طرف الثمام يعني قد نبهناك على مأخذ ايرادها وابطالها على وجه كلي قانوني فهي بعد وقوفك على ذلك المأخذ سهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها في المواضعها قال الميداني في قولهم هو على طرف الثمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام نبت ضعيف له خوص او شبيه بالخوص يسد به خصاص البيوت من الخصب اي فرجها اي انه ينبت على قدر فانه يقرب المرام

المقصد الثالث

في مباحث الواجب لذاته وهي اربعة احدها انه اي الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هذا خلف و اعترض عليه بانا لا نسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم هذا اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده

اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة فى ذلك الواحد الذى ارتفع اما اذا كان له علة اخرى فلا والفرض ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا ولم جاز ان يستلزم المح والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو مح فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذى هو ممكن فى نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج فى وجوده الى غيره والواجب بغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان متنافى لازميهما وثانيهما انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لا من اجزاء متمايزة فى الخارج ولا من اجزاء متمايزة فى الذهن والا احتياج الواجب لذاته فى ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشئ غيره والمحتاج فى نفس الامر الى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه هى ذاته لا غيره فلا يخرجه الاحتياج اليها اى الاجزاء كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لانا نقول جميع اجزائه وان كان ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غيره فاذا كان مركبا فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذى هو كل واحد من اجزائه كافيا فى وجوده بل يكون ذاته فى نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا وثالثها لو كان الوجوب وجوديا اى موجودا فى الخارج لم يكن زائدا على ماهيته اى ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية والا اى وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب الموجود محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج فى وجوده الى معروضه فيكون ممكنا مستندا الى علة ويعلل بها اى بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها والا احتاج الواجب فى وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هف وما لم يجب المعلول عن علة لا يوجد لما ستعرفه من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علة وما لم يجب العلة لا يجب المعلول وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متاخر عن وجوبها فان الشئ ما لم يجب وجوده اما لذاته وبغيره لم يوجد فوجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متاخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب هف لا يقال هذا معارض بانه اى الوجوب نسبة والنسبة متاخرة عن المنتسبين قطعا فيكون الوجوب متاخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها لانا نقول انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا او كونه نسبة تنافى الفرض المذكور وهو كونه موجودا لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا

ورابعا

انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشتركان

في الماهية لا بد ان يتمايز بتعيين فيلزم ح تركبهما من الماهية والتعيين وانه مح لما علم من امتناع تركب الواجب لا يقال لا نم انه نفس الماهية يجوز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب لانا نقول المدعى هو انه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا كان نفس الماهية والاظهر ان يحال بهذا الحكم على برهان التوحيد لينطر امتناع الاشتراك مطلقا

المقصد الرابع

في ابحاث الممكن لذاته وهي ايضا اربعة

احدها

قال الحكماء الامكان محوج للممكن الى السبب اي الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر وفي اثباته منهجان

الاول

دعوى الضرورة فان الممكن ما يساوي طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه اي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما اي تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما وكذلك يجزم به الصبيان الذي لهم ادنى تمييز الا يرى ان كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الآخر بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب بل الحكم في الاحتياج في المتساويين الى المرجح مركوز في طبائع البهائم ايض ولذلك ترى الحمار تنفر من صوت الخشب فانه لما كان وجوده وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهيمة من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا رجحه عليه فتنفرت وهربت منه قلنا ذلك اي نفورها منه لحدوثه لا للامكان فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم ان لا بد لما حدث لا انها تخيلت تساوي طرفي الصوت وان لا بد هناك من مرجح فان قيل لو كان الحكم بان الامكان محوج الى السبب المؤثر ضروريا اوليا كما زعمتم لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين الاوليات ولم يختلف ايض فيه العقلاء لان بداهة عقولهم حاكمة به ح قلنا قد مر جوابه وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين او للالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد الضروريين دون تصور طرفي الآخر وانه يجوز ان يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات والقليل من العقلاء قالوا بخلافه حيث جوزوا رجحان احد طرفي الممكن لا عن سبب مرجح له في مواضع كثيرة ولا شك ان اكثر العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهي فالمسلمون بل المليون قاطبة حكموا بخلافه

في تخصيص الله العالم بوقته الذي وجد فيه بلا مرجح مخصص مع ان سائر الاوقات متساوية في صحة الايجاد
فيها والنافون للغرض عن افعاله تعالى يعني الاشاعرة قالوا بجواز تخصيص كل فعل من افعال
العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عندهم في صحة
تعلق تلك الاحكام بها والمعتزلة خالفوه في تعلق القدرة باحد الضدين مع ان نسبتها الى الضدين اي الى ذلك
الشيء وضده سواء وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم
والحكماء خالفوه ايضا في اختصاص الفلك بالحركة الى جهة كالمغرب او المشرق مثلا مع تساوي جميع
الجهات في قبول الحركة اليها وعلى سرعة مخصوصة او بطوء معين مع تساوي نسبة حركته اليهما وعلى
قطبين معينين مع تساويها في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفي اختصاص
الكواكب بمواضعها المعينة المتساوية للمواضع الآخر وفي اختصاص طرفي المتمم بمقداريهما من الغلظ
والرقة قلنا لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن ترجح بلا مرجح نعم يلزمهم ذلك
في بعض احكامهم التي حكموا بها ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به بل يتحاشون كل التحاشي ان يندفع عنهم القول
بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب قوية كانت الاجوبة او ضعيفة مذكورة في كتبهم لبطلانه والا لما احتالوا
في دفعه بما سيجيء ولا اجتراء على التزامه لبعضهم وستعرفها اي تلك الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها
مما سيرد عليك في الكتاب المنهج

الثاني

في اثبات الاستناد الى علة وفيه طرق

الاول

الماهية الممكنة مقتضية للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح
من الخارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا اولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف
المفروض الذي تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن وهو ناقض له قلنا بناقضه اي المفروض الذي
هو التساوي اقتضاء الذات له اي لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات
الممكن لا تقتضي هذا ولا ذاك فنقيضه اقتضاء الذات احدهما لا حصوله اي لا حصول احدهما لا بعلة
لما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلا علة اصلا

الطريق الثاني

واختاره الامام الرازي في المحصل والاربعين لابد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرف اي يترجح طرف
وجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتي وذلك الترجح الواصل الى حد الوجوب صفة وجودية لانه حصل
بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون والعالم الحاصل بعد عدمه

وجوه بيقين واذا لم ان الترجيح امر اموجود افلة محل موجود لامتناع قيامه بذاته او بمعدوم وليس ذلك المحل هو الاثر اى الممكن والا لكان الاثر موجودا قبله اى الترجيح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين وهو محال فلا بد هناك من شئ آخر موجود يقوم به الترجيح فهو المؤثر قلنا لا نم ان الممكن يجب انه يترجح وجوده قبل الوجود وما سياتى من ان لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبنى على انه محتاج الى علة وهو المتنازع فيه بل يترجح مع الوجود ح جاز ان يقوم الترجيح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو المؤثر وايضا ان سلم كون الترجيح سابقا على كون الممكن فالترجيح السابق صفة الوجود فلا يقوم بغيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجيح والوجوب المتجدد لا يجب ان يكون موجودا لان العدمى قد يتجدد بل هو امر اعتبارى يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعى موجودا فى الخارج

الطريق الثالث

له اى الامام الرازى ذكره فى الاربعين وهو مبناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده اى يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا والا كان واجبا بذاته والا وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده فبزمان اى فيكون تقدم العدم على وجوده او تاخره عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يمكن ان يجامع المتاخر كان التقدم زمانيا ويجتمع الوجود والعدم لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا هف فهو اى الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب مستمر وجوده دائما وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات متقضية فلا يكون وجوبه لذاته لما استحالة تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء متقضية متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اولا حدوث ههنا ولانه يخفى انه اى هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها لا يثبت الدعوى الكلية التى هى مطلوبنا فان المثال الجزئى اعنى كون امكان الزمان محوجا الى السبب لا يصحح القاعدة القائلة بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر يجوز ان يكون ذلك لسبب امر مختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يتمان ايضا فالاتم المتينا راى الطريق الواضح المعيد هو المنهج الاول يعنى دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور وشبهة المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر عدة اى متعددة كثيرة الشبهة

الاولى

ان احتياجه الى المؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن تاثيره فى شئ لكنه غير معقول لان التاثير فى الوجود مثلا اما فان الوجود اى وجود الاثر وهو مح لانه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل واما حال العدم وهو باطل ايضا لانه جمع للنقيضين وذلك لان وجود الاثر مع التاثير لا يتخلف عنه اصلا كالالم مع الكسر والوجود مع الايجاد ولما فرض ان التاثير فى الوجود اعنى الايجاد انما

هو حال العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا ولانه اي الاثر حال
عدمه نفي محض فلا يصلح هو في هذه الحالة ان يكون اثرا للموجد واذ لا اثر له فلا تاثير ولا ايجاد منه اعني
الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تاثير وايجاد فلا يستند هو مع كونه مستمرا على حالته
السابقة على الايجاد الى مؤثر الوجود فقد بطل كون التاثير في الوجود حال العدم لوجوه ثلثة وان شئت
تقضى التاثير في العدم قلت التاثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه
موجودا وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثرا للعدم وايضا هو مستمر على ما كان عليه
قبل ان يتعلق به الاعدام فلا يستند الى مؤثر العدم والجواب ان المحال ايجاد ما هو موجود قبل
اي قبل الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو محال بديهة واما الايجاد للموجود
مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع التاثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة
فيه ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة في نفسها اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لان حدوثها
اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل او
نقول لزم ان لا يحدث صفة في شيء من مؤثر يحدثها لان احداثها وايجادها اما حال الوجود او العدم
وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى امر يحدثها امر بديهي فانتقض دليلكم قطعا
والحل ان ذلك الذي ذكرتموه من استحالة التاثير حال الوجود وحال العدم ضرورة بشرط المحمول
فان التاثير في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم محال فسلب التاثير في الوجود مثلا ضروري بشرط
اتصاف الاثر بالوجود او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول وهو اي هذا المذكور اعني الضرورة
المشروطة بالمحمول لا ينافي الامكان الذاتي لان الملاحظة فيه الذات دون ما لها من الصفات و
امتناع التاثير بشرط احدى هاتين الصفتين لا ينافي امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحد
منهما وتحريره ان يقال قولك التاثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به ان التاثير
اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان التاثير في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود و
لا بشرط العدم وان اردت به انه في زمان الوجود او في زمان العدم اخترنا انه في زمان الوجود كما مر
ومنهم من اجاب بان التاثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا
زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التاثير على حصول الاثر
فقال التاثير حال العدم في ان وحصول الاثر في ان آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود
والعدم اصلا

الشبهة الثانية

وهي ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى المؤثر لا لامكانه ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التاثير وهو

مع اذ التاثیر اما فی الماہیۃ او الوجود او الموصوفیۃ بہ لانہ اذا لم یکن التاثیر فی شئی من ہذہ الثلثۃ کانت الماہیۃ الموجودۃ مستغنیۃ عما فرض موثرا بالقیاس الیہا وقد یطلب ہذہ الاقسام کلہا فیما مر لان جعل الماہیۃ تلک الماہیۃ مح وکذا جعل الوجود وجودا والیضا ہو حال فلا یقبل تاثیرا والموصوفیۃ عدمیۃ فلا یکون اثرا والجواب انہ ای التاثیر فی الوجود الخاص ای فی الہویات کما مر من المجعول ہو الوجود الخاص للماہیۃ الوجود وقد سبق منا تحقیق ان تاثیر الموثر فی ای شئی ہو مالا مزید علیہ والیضا فینتقض ما ذکرتموہ الحدوث ای حدوث الصفات المحسوسۃ عن یحدثہا لان تاثیرہ اما فی ماہیتہا او وجودہا او موصوفیتہا بہ والکل باطل لما ذکرتم بعینہ

الشبہۃ الثالثۃ

ان الحاجۃ والموثریۃ لو وجدتا فی الخارج تسلسل ای لزم التسلسل وذلک لان الحاجۃ لو وجدت لاحتاجت الی الموصوف بہا اذ لا یتصور قیامہا بذاتہا فللحاجۃ اخری فتنقل الکلام الی حاجۃ الحاجۃ وکذا الموثریۃ لو وجدت لاحتاجت الی موثریۃ اخری او یستحیل کونہا واجبۃ لذاتہا واذا لم یکونا موجودین لم یکن الممکن متصفا بالحاجۃ الی السبب لا لامکانہ ولا بغیرہ ولم یکن متصفا بالموثریۃ فی الممکن اصلا وہو المطلوب والجواب انہ لا یلزم من کونہما امرین عدمیین اعتباریین انتفاؤہما عن غیرہما بمعنے ان لا یکون الشئی فی نفس الامر محتاجا وموثرا ای متصفا بالحاجۃ والموثریۃ فان الامور العدمیۃ قد یتصف بہا الاشیاء فی انفسہا کالامتناع والعدم فانہما وصفان اعتباریان لا وجود لہا فی الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بہما قطعا فان قیل لو ثبتا ای الحاجۃ والموثریۃ لشئی واتصف ذلک الشئی بہما فاما وجودیان او عدمیان اذ لا مخرج عنہما ویبطل کل ای کل واحد من کونہما وجودیین او عدمیین بما عرفت اما ابطال الوجودیۃ فبلزوم التسلسل لانہما من الانواع المتکررۃ التی عرفت حالہا فی الضابطۃ المتقدمۃ اما العدمیۃ فبان یقال ہما نقیضان للاحاجۃ واللاموثریۃ العدمیین علی قیاس ما مر فی الوجوب فقد عرفت الجواب عن ذلک فیما اشرنا الیہ فیما مر من اجوبۃ الشبہۃ العامۃ وہو ان یقدح فی دلیل الوجودیۃ او دلیل العدمیۃ لما عرفت عن الخلل والنقص سیالہ ہذا متعلق بقولہ والجواب انہ لا یلزم کونہما اعتباریین وما توسط بینہما اعنے قولہ فان قیل من تتمۃ الاول والمراد ان ہذہ الشبہۃ کالاولیین منقوضۃ بحدوث الصفات المحسوسۃ فانہا یقتضے ان لا یحدث ہذہ الصفات لانا نعلم بالبدیہۃ انہا علی تقدیر حدوثہا متصفۃ بالحاجۃ الی الموثر المتصف بالموثریۃ فیہا

الشبہۃ الرابعۃ

وہی مخصوصۃ بنفی کون الامکان محوجا ان یقال لو احوج الامکان فی الوجود الی الموثر لاحوج فی العدم ایضا الی الموثر لاستوا نسبتہا الیہ ای نسبۃ الوجود والعدم الی الامکان لانہ رفع الضرورۃ الذاتیۃ عنہما

معا فلما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم نفي محض لا يصلح اثرا لشيء سواء كان عدما اصليا
او طاريا وفي الاصلي مانع آخر وهو انه مستمر فالتاثير فيه تحصيل للحاصل فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثرا
للشيء والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم لبطلان انتفاء اللازم ح والا اي وان لم يصلح
منعنا الملازمة اي لا نسلم انه لو احتيج في الوجود لاحتيج في العدم للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا
دون العدم فيكون الامكان محوجا في الجانب الذي يصلح ان يكون اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا
في الجانب الذي لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول ابتداء من غير ترديد ان سلمنا الملازمة المذكورة في
دليلكم فلا نسلم ان القوم لا يصلح اثرا للشيء اي لا نسلم بطلان اللازم فان عدم المعلول عندنا العدم العلة فانه
لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما لا يقال لو جاز استناد العدم اليه اي الى العدم كما ذكرتم
من استناد عدم المعلول الى عدم العلة لجاز ايضا استناد الوجود اليه اي الى العدم وانه اي جواز استناد
الوجود الى العدم ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات وجود الصانع لانا نقول هذا الكلام
على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة العقلية تحكم بجواز ذلك اعني استناد العدم الى العدم وامتناع
هذا اي الاستناد الوجود الى العدم فلا يصح تلك الملازمة اصلا

الشبهة الخامسة

وهي ايضا مخصوصة بنفي كون الامكان محوجا لو كان المحوج الى المؤثر هو الامكان لاحتيج اليه ايضا حال
البقاء لثبوته ح اي ثبوت الامكان للممكن في زمان البقاء فانه لازم للماهية الممكنة لمقتضيه ذاتها من
حيث هي هي فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء
كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ايضا ثابتا والتالي باطل لان الحاصل به اي بتاثير المؤثر حال
البقاء ان كان نفس الوجود وانه حاصل قبله اي قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل به امرا
متجددا لم يكن ذلك المؤثر بتاثيره موجبا للباقي الذي هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل
موجبا لامر آخر فلا يكون مؤثرا في الباقي والمقدر خلافه لا يقال تاثيره في بقائه الذي هو امر متجدد لا في ذاته
بحسب اصل الوجود الذي كان حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تاثير فيها كما اعترفتم به فيبقى
الذات بلا مؤثر فيها فيكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا هف والجواب انه اي التاثير
في الممكن الباقي ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيلا للمتجدد بل تاثيره فيه هو ان يكون دوامه لدوامه كما كان
وجوده اولا من وجوده فان سمي الدوام متجددا الا انه لم يكن حاصلا في اول زمان الوجود صار النزاع
لفظيا لانا نقول التاثير في دوام الوجود الحاصل اولا لا في امر متجدد هو وجود ابتدائي وانتم تقولون لا
تاثير في الوجود الحاصل اولا بل في امر متجدد وهو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف في ان المراد بلفظ المتجدد
ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور في نقد المحصل وليس فيه انه لا تاثير في ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورد

المصـ رحمه الله بل فيه ان تاثير المؤثر في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقيا
لا في الذي كان به باقيا ومعناه انه اذا اخذت الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيده المؤثر البقاء
بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاءه مستفادا منه ولا شك ان البقاء
هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ماأثره ولا فرق الا في
تسميته البقاء اي الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف
الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن بمقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك
الوجود اليه وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس بمقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه
امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاءه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاءه اياه في الزمان
الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة
مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء
وفي استمراره محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له
ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان اتصافه ودوامه
امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج وقد نبهت على معنى التاثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان
التاثير في الباقي تحصيل الحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل في الزمان الثاني اصل الوجود الذي كان
حاصلا او وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن الماخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التاثير
اذا كان في امر متجدد لا يكون تاثيرا في الباقي البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائي وهو
ايضا باطل لان التاثير في ذلك الوجود الحاصل لا في اصله بل في بقائه ودوامه الذي هو متجدد وما يقال
من ان المعنى بالتاثير هو استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى
ما ذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه فكن في امرك على بصيرة لئلا تشتبه عليك
الحال بتغير العبارات

الشبهة السادسة

لو كان الامكان والحدوث محوجا الى المؤثر كان الحوادث التي نشاهدها مؤثرا اما لحدوثها واما
لامكانها فاما ان يكون ذلك المؤثر قديم فيلزم حدوثها اي حدوث تلك الحوادث في اوقاتها المخصوصة
بلا سبب مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية في ان
ذلك المؤثر القديم موجود فيها واما ان يكون ذلك المؤثر حادث فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا
فيتسلسل وهو مع قلنا المؤثر في الحوادث قديم مختار عندنا وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحوادث
ببعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر

بلا سبب يدعوه اليه فان ذلك هو الكمال في الاختيار والترجيح ايضا من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر لا لداع يدعوه الى
اختيار ذلك المقدور وتعيين الواقع اي وقوع احد المتساويين بلا سبب مؤثر والثاني هو المحال لانه ترجيح احد المتساويين من طرفي الممكن
على الآخر بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمحال لانه ترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا
من غير ذات متصفة بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح كيف ما يشاء وحيث يجب وهو ان المختار
وان رجح احد مقدوريه لكن اذا كان ارادته لاحدهما متساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف
باحدى الارادتين دون الآخر فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان
لم يستند الى شيء فقد رجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن تتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم ح مثله في التعلقات

الشبهة السابعة

جملة الحوادث التي وجدت الى الآن من حيث هي جملة لا شك انها حادثة وممكنة فلو كان الحدوث
او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة لها والا فاما حادثة فيكون تلك العلة
داخلة في الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها وهي اي تلك العلة خارجة منها لان
المؤثر في الجملة لا بد ان يكون خارجا عن الاثر فيكون داخلة وخارجة معا هف واما قديمة فصدورها لا
لمؤثر اذ لا يجوز ان يؤثر ذلك القديم فيها لان تاثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث او لا يعقل
تاثير حقيقي بلا حصول اثر وان كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فيكون محتاجة
الى مؤثرية اخرى فينقل الكلام اليها فيلزم التسلسل والجواب انها اي المؤثرية صفة ذهنية فنختار ان المؤثر في
الجملة الحوادث قديم وان له تاثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى
تاثير آخر فلا تسلسل وللقائل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان عدميا يحتاج الى مرجح ومخصص فان قيل
الارادة كافية في ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الاشكال فيها

الشبهة الثامنة

دعوى الضرورة العبد في قضية الهارب من السبع اي نعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته
وان افعاله صادرة عنه بمجرد اختياره ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب عن السبع اذا عن له طريقان متساويان
فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على الآخر
وكذا الحال في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب
والجواب ما قد عرفت من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا سبب داع وليس بمستحيل انما المحال ترجيح احد
طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما في هذا الجواب

خاتمة

للبحث الاول من ايجاب الممكن قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج

الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهية لا يفي بذلك فاذا خرجت الى الوجود ارتفع الحاجة
ولهذا تبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث شئ يطلب علته وان
لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحوج في جانب العدم فيلزم ان يكون الاعدام
الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس لماهية الممكن خروج من العدم الى
الوجود يسمى بالحدوث والا لكانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف بالعدم او الاتصاف
بالوجود فاحتياجها الى المؤثر في هذا الاتصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء ليس علة موجدة للبناء
حقيقة وكلامنا في العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات واللبنات وتلك
الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك
الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شئ منها واما الثاني فلان العقل لو جوز وجوب وجود الحادث
لذاته لما طلب علية اصلا فظهر ان ذلك الطلب بملاحظة امكانه الناشية من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا و
بالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وانكانا
مستمرين وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزء من العلة المحوجة وقيل
المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرط لعليتها وتاثيرها قالوا دليل
الفريقين السابقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شطرا واما شرطا و
قيل الكل اي كل واحد من الاقوال الثلاثة ضعيف قال الامام الرازي لان الحدوث صفة للوجود لانه
عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا فيتاخر الحدوث عن الوجود لان صفة الشئ متاخرة عنه
وهو اي الوجود متاخر عن تاثير العلة اي عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشئ اذا لم يحتج في نفسه الى
موثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتاخرة عن علة الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث
علة للحاجة او جزء لها او شرطا لها تاخره عن نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على
التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب
والمآل في المعنى واحد قال المص ولا يخفى انه اي ما ذكره هذا القائل مغالطة نشأت من اشتباه
الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة الحاجة وجزءها او
شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لا ان
الحدوث علة الحاجة في الخارج فيوجد الحدوث في الخارج اولا فيوجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة
امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشئ على نفسه
بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الامر فيكون الممكن
موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشئ بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هي ذات

الموصوف او غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية يحتاج اليها والفرق ان الوجودية يحتاج الى علة
في وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا ترى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا
عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شيء وجد العمى في نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشيء بوصف من الاوصاف
الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان يعلل بعض الاعتبارات ببعض الآخر منها وكما ان العلل
هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ههنا موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام
بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ما ذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هي اتصافه
بالامكان وذهب جمهور المتاخرين الى اتصافه بالحدوث وحده او مع غيره مورد عليهم ان اتصاف
الحادث بالحدوث في نفس الامر متاخر بالذات عن اتصافه بالوجود فيها واتصافه بالوجود متاخر كذلك عن الايجاد
وهو ايضا متاخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام
منقح لا مغالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان هذه الامور موجودات خارجية وبعضها علل لبعض في الخارج
حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتبارات منزلة التحقيقيات بل اريد انها امور اعتبارية لا حاجة لها الى
علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على
معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الخ فان ارادوا به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة
مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعا وان ارادوا به انه علة
للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة
التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متاخر ايضا عن الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتاخر
عنها كالحدوث قلنا الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متاخرا عن كون
الماهية موجودة وبهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان يتصف به واما الحدوث فلا يوصف
به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة

وثانيها

اي ثاني ابحاث الممكن الممكن لا يكون احد الطرفين اي الوجود والعدم اولى به لذاته فانقلت هذا
البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما
اولى به بذاته والا لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج عن القسمة هو ما لا يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما
ما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي عدمه ايضا كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا التساوي
طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة
الى حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك اي كون احد طرفيه اولى به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات
السيالة اي غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لها لجاز بقاؤها

ورد بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وما فيه تلك الاشياء لا اقتضاء لها للتقضي والتجدد وليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان سهولة العدم بالنظر الى غيرها لا تقتضي اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى به والا فالعدم وفساده ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وانه اي كون احد طرفيه اولى به لذاته باطل لان الطرف الآخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشية من ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته واما واجب العدم لذاته هذا خلف والا اي وان لم يمتنع الطرف الآخر فاما ان يقع الطرف الآخر بلا علة وانه ممتنع بداهة لان المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الآخر بعلة فهذا اي ثبوت الاولوية للطرف الاول يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الآخر ضرورة اذ مع وجود تلك العلة يكون الطرف الآخر ايجادا اولى والا لم يكن له علة فلا يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول ثابتة لذاته اي لذات الممكن وحده بل يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم اليه والمفروض خلافه وهو ان الاولوية ناشية من ذات الممكن وحدها لانه المبحث ههنا فان قيل اذا جوزتم حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الآخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف هو الموجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف الراجح فيكفي في وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن وانه اي ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيا في وجود الممكن يغني عن وجود المؤثر في الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود الصانع قلنا سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمه اي عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا فيحصل المطلوب وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع

وثالثها

اي ثالث تلك الابحاث ان الممكن لاحتياجه الى العلة المؤثرة في وجوده لما مر وكون الاولوية الناشية من تلك العلة اذ لم يصل الى حد الوجوب غير كافية في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا في وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود بمرجح لم يوجد في الآخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب وان كان بمرجح لم تكن الاولوية الشاملة للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا ان الاولوية لا تنشأ الا من

الا من

العلة التامة لانه متى فقد جزء من اجزائها كان العدم اولى واذا فرض اختصاص احد الوقتين بمرجح لم يوجد في الآخر لم يكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فما لم يجب وجود الممكن عن علته بحيث

يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لانه وجب وجوده اولا من علته فوجد ثم انه

اذا وجد فبشرط الوجود واخذه معه يمتنع عدمه والاجاز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق بوجوده فانه وجد والا فامتنع عدمه وجب وجوده فله اي فللممكن الموجود وجوبان يحيطان بوجوده وهما بالغير لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلا ينافيان الامكان الذاتي لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن

المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما من عدم علة وجوده والثاني من عدمه

ورابعها

ان الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه اصلا والا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا امكان خلوها عنه بزواله عنها او بالعكس اي ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا امكان خلوها عنه بحدوثه لها بعد ما لم يكن وانه اي جواز خلوها عنه على احد الوجهين ينفي الامان عن الضروريات فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب بعضها الى البعض ح وذلك سفسطة ظاهر البطلان لان الوجوب والامكان والامتناع المستندة الى ذوات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم يكن الذوات تلك الذوات لاقتضائها مقتضياتها من حيث هي هي

وربما يحتج عليه على لزوم الامكان للماهية الممكنة بان الامكان ان لم يكن لازما لها بل حادثا فنقول ان حدوث الامكان لها واتصافها به اما ان يكون لامر يقتضي ذلك الاتصاف وهو اي الامكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون الامكان امكان فيتسلسل الامكانات الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه فيلزم نفي الصانع اي لا يثبت وجوده بجواز حدوث الحوادث ح من غير استناد الى شيء يقتضيها ونقول حدوثه للماهية ان توقف على حادث آخر تسلسل بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية والا اي وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر فاختصاصه اي اختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت الذي حدث فيه يكون بلا مرجح هذا خلف والحق ان هذا الدعوى وهي ان الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكه عنها اظهر من هذين الدليلين بمناقشات لا يخفى على ذي الفطانة وبتقدير صحتها لا شبهة في خفاء مقدماتها وربما يشكك عليه اي على لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اي وجوده غير ممكن في الازل بما ثبت من الادلة الدالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في هذا الآن غير ممكن في الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الامكان للشيء بعد ما لم يكن له

قد يكون لازما وكذا فاعلية الباري للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة في الازل ثم انها يصير ممكنة فيما
لا يزال وايضا فيحدث للممكن المقدورية مع بقاء الوجود امتناع المقدورية لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا
لاستحالة تحصيل الحاصل بعد امكانه اي بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد
زال امكان الشيء بعد ما كان حاصلا له فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة
وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا
للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي
يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية والفاعلية الباري لها ايضا واذا قلنا
ازلية ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم
ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات
لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان
امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه
منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل
جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في
جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير
وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث
مقيدا بالحدوث فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن لهذا
المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن
فان قلت ناخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع في الازل وممكن فيما
لا يزال قلت الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات
المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث مقيدا بالقيد الخارجي لم يتصور هناك امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن
بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة
فيه لان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه فوجب
به او امتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك في استواء نسبتهما الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات
لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على شيء واحد و
لا عروضه للواجب او الممتنع والا لم يبق الوجود والعدم واجبا فيلزم الانقلاب وهو محال والجواب عن الثاني انه
مي كون المقدور مقدورا امر اعتباري فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان من

حينئذ وقوعه صفة يتغير وفماعرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناشی من اخذ المقدور مع الوجود
فلا ينافي الامكان الذاتي مع انه قد ثبت فيما سبق ان الباقي في حال بقائه مقدور ومحتاج الى مؤثر
بقيده البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا عنه مع وجود المقدور

المقصد الخامس

في ان الحادث القديم وهي امران اي راجعة اليها احدهما انه اي القديم لا يستند الى القادر المختار اي
لا يكون اثرا صادرا عنه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء انما استندوه الى القديم الذي هو العالم
على رائهم الى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا
كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا استناده اي
استناد القديم اليه تعالى فالحاصل جواز استناده الى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين بان يدوم اثره
اي اثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الآخر ويمتنع استناده اي امتناع
مستند الى الفاعل المختار اتفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب
اذ لا قصد له وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود
ممتنع بديهة فنزاعهم في قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكماء
جوزوا استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم قديم ومع قدمه مستند الى الله تعالى وان المتكلمين لم يجوزوا
استناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه بل هذا النزاع بينهم عائد الى كون الفاعل الموجد للعالم
موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى
حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازي ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث
على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض
بفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه ان موجده يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم
قديما وهو باطل واعلم ان القائل بان علة الحاجة هي الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم
لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر اصلا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان تنزل
منه اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مثبتو الحال من الاشاعرة زعموا ان عالمية تعالى مستندة
الى علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم مع المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحيية والموجودية
معللة بحالة خامسة هي الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان الله تعالى صفات موجودة قائمة بذاته
وهي قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين
الثاني فهذه الاقوال منهم منافية بما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا محال لتاويل التنزل فيها قلت قد
يعتذر عن ذلك بان القديم ما لا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا ان يغير تفسيره فانه بالا اول لثبوته

وبان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت
تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال المصنف وقد عثرت في كلام القوم على منع الامرين
يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب اما استناده الى المختار فجوزه الآمدي فقال
سبق الايجاد قصد على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اي سبق الايجاد الايجابي سبق بالذات
لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون الايجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات ولا فرق
بينهما اي بين الايجادين فيما يعود الى السبق واقتضاء القدم وح جاز ان يكون العالم واجبا في الازل بالواجب
لذاته تعالى مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد
سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانت معها في الزمان ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء يتفقون
على انه تعالى فاعل مختار يعني ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه
فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما وبدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان
القصد الى ايجاد الموجود مح فلا بد ان يكون القصد مقارنا بعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم
القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فكما انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتها للوجود زمانا لان المح هو القصد الى
ايجاد الموجود بوجود قبله وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه وان لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم
عليه زمانا كالقصد منا الى افعالنا واما استناده الى الموجب القديم قيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب
الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام في استناده الى الموجب القديم فمنعه الامام الرازي لان تاثيره فيه اي
تاثير الموجب في القديم اما في حال بقائه اي بقاء القديم وفيه ايجاد الموجود وهو مح واما في حال عدمه او
حدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هذا خلف فان قلت قد يحتاج ذلك القديم بالضرورة الى
الموجب في البقاء فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة
لا يجوز انكاره كالمعلول الباقي فانه محتاج في بقائه الى علته كاحتياج حركة الخاتم في بقائها الى حركة اليد و
المشروط الباقي فانه ايضا محتاج في بقائه الى الشرط كالعلم المحتاج في بقائه الى الحيوة والعاملية المحتاجة في
بقائها الى العلم واذ قد يراد ببقاء الشئ على وجوده وهو اي بقاء الشئ على وجوده نفس وجوده في الزمان الثاني
والا اي وان لم يكن نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زائدا عليه فلا بد ان يكون موجودا حاصلا في
ذلك الزمان فننقل الكلام الى بقائه ويتسلسل قد يراد ببقاء الشئ على عدمه بقائه على عدمه نفس في الزمان الثاني اذ لو كان
زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر ان الارادة تتعلق بالشئ حال بقائه سواء كان موجودا او معدوما
فيكون في تلك الحال محتاجا مستندا الى علته واذا ثبت الاحتياج في البقاء في هذه الاشياء ولم يلزم منه
ايجاد الموجود على وجه مح لم يكن استناد القديم الى الباقي دائما في بقائه ودوامه الى موجب مستلزما
لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار وجود آخر ثم انه اي ما ذكره الامام في ابطال

استناد القديم الى موثر موجب معارض بوجوه

الاول

العدم ينافي الوجود والفاعلية اي عدم الاثر ينافي وجوده وهو ظاهر وينافي ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة له اي لذلك الوجود ومنافي اللازم مناف للملزوم واذا كان كذلك فلا يكون السابق منه اي من عدم الاثر شرطا لها اي الوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لها جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب

الثاني

هو اي الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر والمحوج الى العلة هو الامكان فيكون الباقي حال بقائه محتاجا الى الموثر فما لا يكون له الا حال البقاء اعني القديم يجوز استناده في بقائه المستمر الى المؤثر

الثالث

بطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة اي ابطلنا كون الحاجة الى الموثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعني كونه علة او جزءا او شرطا فيجوز احينئذ احتياج القديم الى الموثر والا كان الحدوث معتبرا في الحاجة اليه

الرابع

الواجب تعالى لو استجمع في الازل شرائط الموثرية في اثر من الآثار لزم قدم اثره المستند الى تلك الموثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علة التامة والا اي وان لم يستجمع تلك الشرائط في الازل توقف تاثيره في اي اثر فرض على امر حادث يعتبر في موثريته فننقل الكلام الى ذلك الحادث وقد يتوقف كل حادث على حادث آخر الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول فقد استند القديم الى الموثر

الخامس

الامكان محوج في العدم كما هو محوج في الوجود لما مر وانه اي العدم كعدم الحوادث لا اول له هو قسيمه ازلا فقد جاز استناد المستمر في استمراره الازلي غيره وهذا معنى استناد القديم الى الموثر

السادس

زوجية الاربعة مثلا معلولة لها لاقتضائها من حيث هي دائمة معها بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى غيره قلنا جواب بقوله فالقلت اي قلنا في جواب كل ما ذكرتموه دليلنا الدال على ان الباقي لا يجوز استناد حال بقائه الى الموثر اقوى مما تمسكتم به في جوازه وذلك لان الموثر في الباقي حال بقائه اما لا اثر له فيه اصلا فلا يكون موثرا فيه قطعا والمقدر خلافه او هو اي تاثيره في الباقي تحصيل الحاصل فيكون ايضا باطلا بالضرورة ح كما مر بهذا اجاب الامام الرازي وقال واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في المطولات قال المص وقد عرفت ما فيه اي

بما في هذا الدليل من الخلل وهو ان التاثير في الباقي وان كان قديما هو ان دوامه لدوام المؤثر قد يكون تحصيلا
للحاصل ولا في امر متجدد ولا تعلق له بالباقي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى
فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب اما عن دعوى الضرورة في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء فالمنع
لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة وحكاية العلة مع المعلول المستند اليها في البقاء وحكاية الشرط
مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به اي بثبوتهما ولا عليه ولا شرطية عندنا بين الاشياء
بل كلها صادر عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير
كون المؤثر موجبا فكانه رجع الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب والعالمية عندنا نفس العلم لا معللة
به مع قدمها كما ادعيتموه نعم يتجه هذا على القائل بالحال وارادتنا غير مؤثرة اي لا مدخل لها في وجود افعالنا فلذا
جاز تعلقها بالموجود الباقي في حال بقائه اذ لا تاثير منا هناك ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق
به التاثير ارادة كان او ايجابا فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد القديم
الى المؤثر الموجب فعن الاولى ان الشرط في استناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق وهذا
الشرط لا ينافي وجود الاثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما ولقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على
العدم من شرطية ذلك شرطية هذا ايضا وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القديم وما ذكرتم
فيه اي في الباقي الذي لا اول له مصادرة وفي غيره لا يفيد يعني ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان
الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الا امتناع كون
القديم ممكنا واثرا للشيء وان اردتم به ان الباقي الذي له اول فهو في حال بقائه ممكن ومستند الى المؤثر
فمسلم ولا يجديكم نفعا فان قلت اذا جاز التاثير حال البقاء ههنا جاز هناك ايضا قلت هذه الملازمة ممنوعة
فان الباقي الذي له اول قد يتصور فيه التاثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الذي لا اول له اذ لا يتصور
فيه ابتداء تاثير فكيف يتصور دوامه وعن الثالثة ان العقل ببديهته يحكم بان القديم الذي هو مستمر الوجود
في الازل لا يحتاج الى مؤثر يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا ولا يلزم منه كون الحدوث
شرطا للحاجة معتبرا فيها وحده او مع غيره على انا قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول التاثير وقد اجبنا عن
ابطال اعتبار الحدوث مما سبق وههنا بحث وهو ان القديم اذا لم يقبل التاثير اصلا كان قبوله موقوفا
على انتفاء القديم الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطا بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال
فقد عرفت ما فيه وعن الرابعة انا نختار انه اي الواجب تعالى مستجمع في الازل شرائط الفاعلية لكنه فاعل
مختار فله تاخير الفعل الى اي وقت شاء فلا يلزم قدم اثره انما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع
وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم وان كان جائزا لما مر من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن
هذا الاستناد امر وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز استناد العدم المستمر الى العدم المستمر

استنادا وعينا جواز استنادا الوجود المستمر الى الواجب المستمر استنادا حقيقيا وكلامنا في هذا الاستناد لان القديم حينئذ عارض من الوجود دون العدم وعن السادسة بمثله وهو ان الجملة الاربعة من الاعداد والتي الا وجود لها مما كان وجودها ايضا من الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات الاربعة استناد وهمي لا حقيقية لمن لا يحتاج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد وايضا جواز الاستناد الحقيقي دائما

وثانيهما

اي ثاني الامرين من مباحث القديم انه يوصف به اي بالقدم ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة ويوصف به ايضا صفات عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته واما المعتزلة فانكروه لفظا اي انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى الله سواء كان صفة له او لم يكن انكارا بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا لله اي له احوالا اربعة لا اول لها هي الوجود والحيواة والعلم والقدرة اي الموجودية والحيثية والعالمية والقادرية فانها احوال ثابتة لله سبحانه ازلا واثبت ابو هاشم منهم حالة خامسة هي علة للاربعة المذكورة ومميزة للذات اي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية هي الالهية فقد اثبتوا مع الله في الازل امورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن اطلاق القديم على غير الله كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القدم موجود لا اول له وهذه الامور التي اثبتوها احوال لا يوصف عندهم بالوجود فلا يكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له لكن الكلام في المعنى المشهور وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم الحال دون من عداهم احتج المعتزلة على نفي الصفات القديمة التي اثبتها الاشاعرة بان القول بتعدد متعددة كفر اجماعا والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات اي اوصافا ثلثة قديمة سموها اقانيم وهي بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهري واحسبها رومية هي العلم والوجود والحيوة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحيوة بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو له فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر كما اذا ضم اليها التكوين وغيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب انهم اي النصارى انما كفروا لانهم اثبتوا اي الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح ~~والمستقل~~ بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعا دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لا باثباتهم الثلثة كما يدل عليه عقيبه وما من اله الا الله واحد فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافرا وسيأتيك

في بحث الصفات القايمة بذاته تعالى تتمة لهذا الكلام واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجتماع المتكلمين لان ما سوى الله مخلوق الله وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث عن حدوث العالم واثبت الحرنانيون من المجوس وهو فرقة منهم

منسوبة الى رجل يقال له خريان فذلك خمسة اثنان منها حالان حيان والاولى كما في المحصل اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس اما الباري فهو قديم وجيبي وفاعل لهذا العالم واما النفس فالمراد بها ما يكون سببا للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية فهي حية لذاتها وقديمة ايضا اذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة في الاجسام التي تتعلق بها تعلق التدبير والتصرف وثلثة لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل واحدة منها منفعلة واثنان بينهما لا فاعلان ولا منفعلان هي الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى اخرى وهي منفعلة بقبول الصور فلا يكون فاعلة والا كانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالفضاء الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الاعتبار عن الجهات فلا يتميز جهة اليمين وعن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع عدمه وهذان اعني الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستورا فيما بين المذهب ثم آل اليه ابن زكريا الطبيب الرازي واظهره وعمل فيه كتابا سماه بالقول في القدماء الخمسة وستقف على ماخذهم في اثناء ما يرد عليك في الكتاب وقد اشرنا الى ذلك اشارة خفية

المقصد السادس

في ابحاث الحدوث وهي ايضا راجعة الى امرين

احدهما

ان الحادث هو المسبوق بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون لما هو الوجود اول هو اي الحادث معدوم قبله اي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني وبمقابلة القديم الزماني وقيل هو المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زماني اولا وهو المسمى بالحادث الذاتي وبازائه القديم الذاتي فيكون الحادث بالتفسير الثاني اعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان الثابت كان حادثا بهذا المعنى الثاني لان كل معلول مسبوق بالغير الذي هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول قال الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع وذلك يستلزم ارتفاع بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فلا وجوده اي عدمه مقدم على وجوده تقدما بالذات وهو اعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والامكان علة لا وجزء العلة ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه اي على الدليل الذي ذكره ان عدم اقتضاء الوجود والامكان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاءه اي اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون عدمه سابقا على وجوده

اي قبل الاول
تحرير اراي ؟
محمد ... حسين

سبقا ذاتيا كما زعموا نعم لا اقتضاء له الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن سابق على [illegible] مستند الى غيره ولا خفي ان مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيه حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازي صح لان ثبت ان ما بالذات مقدم الذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكره في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثاني دون العكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب الارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكره وعلى تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية في الممكنات في تصورها ان لا اقتضاءها الوجود مقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا

ثلثة

الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه اي على الحادث لان الحدوث مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل الا بامر سابق عليه هو اي ذلك السابق اما عدمه الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر آخر يمكن اجتماعه معه وانما اختلف تفسيره نظرا اليه اي الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتقدم والمتاخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا يجامع فيه السابق اللاحق ويكون القدم الذاتي مختصا بالواجب تعالى

وثانيها

اي ثاني ابحاث الحدوث انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني يستدعي مادة اي محلا ان كان موضوعا ان كان الحادث عرضا او هيولى ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد يفسر المادة هنا بالهيولى وحده لان الموضوع والمتعلق يشتملان عليها ومدة اي زمانا اما المادة فلانه اي الحادث قبل وجوده ممكن وهو ظاهر والامكان امر وجودي لما مر من ادلته وجوده في بابه يستدعي محلا لامتناع قيام الامكان بنفسه موجودا اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك محل نفسه اي نفس ذلك الحادث الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه ولا امر منفصلا عن الحادث بالكلية اي لا تعلق له به اصلا فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امر استغنى اذ كان اي منفصلا ومباينا له في الوجود لان صفة الشيء لا يقوم بما يباينه كقدرة القادر مثلا اي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشيء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فانها اي القدرة بل صحتها معللة بالامكان اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لان الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا ان الصحة الفائدة الى ذات المقدور وهي الامكان مغائرة للصحة الفائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشيء بنفسه متاخرة عنه لتاخر المعلول عن علته وايضا امكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه نسبة الى الفاعل فلا يكون احدهما عين الآخر واذ قد ثبت ان لا امكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا

وهو اي ذلك المحل امر يحصل له اي بالحادث الاستعداد التام لحصوله [illegible] ذلك الحادث [illegible] والمادة [illegible]
يكون قديمة عندهم ولا يحتاج الى مادة اخرى وفي المباحث المشرقية ان ذلك المحل تارة يوجد مع تلك
المادة كالاعراض وتارة يوجد فيها كالصورة وتارة يوجد معها كالنفوس الناطقة فالقبل الامكان امر عدمي
كما سبق وانتم معترفون به والامور الاعتبارية لا يستدعي محلا موجودا فكيف يستدلون بثبوت الامكان
قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد بهذا الامكان الذي يستدل به على وجود محل
هو الامكان الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي امر اعتباري يعقل للشيء عند انتساب
ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيها تفاوت بالقوة
والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل
الشيء الذي ينسب اليه الامكان لانه غير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر عباراتهم يوهم الاستدلال بالامكان
الذاتي فاراد توضيح المرام فقال وتحقيقه اي تحقيق كلامهم في هذا المقام ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب
مع امكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك و
لا تفاوت هنا الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه وكان
دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول والا وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور احتاج الى شرط به يفيض
الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بدوام الواجب وبشرطه القديم فلا يتصور
ان يكون الممكن الصادر من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن
المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث آخر اذ لو لم يتوقف ذلك
الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرط قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج ايضا
الى حادث ثالث قبله وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث آخر الى ما لا نهاية فهي اي تلك الحوادث المترتبة اما
موجودة معا وانه باطل بما سيأتي من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا
او وضعا مع كونها موجودة معا ولان ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع محتاج
لكونه حادثا الى شرط آخر حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الآخر الحادث داخلا في المجموع لانه من جملة
الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ شيئا خارجا عنه وذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه وانه
مع واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولا بد له اي لذلك المجموع من محل يختص به اي بالحدوث
المفروض اولا والا وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك كان اختصاصه اي اختصاص مجموع الحوادث
بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث
معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى
من حدوث غيره به فاذن له اي لذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل

لاختصاصها

بها يوجد بين تلك الاستعدادات شرط للاحق وانكانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومعنى هذا الحاجة الموجبة المقربة الى المعلول المعين يبعد بعدا عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخروج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التاثير في ذلك الحادث تقربا متدرجا حتى يصل النوبة اليه فيوجد وهو اي هذا الاستعداد الحاصل بمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف والنفي المحض فاذن هو امر وجودي ومحله الموجود ايضا هو المادة وهذا الاستدلال الذي هو بالامكان الاستعدادي مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي القادر المختار والقول بالايجاب بناء على ان المبدا عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وسنبين ان المبدا مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان الامكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج وقال الامكان امر عقلي لكنه يتعلق بشيء خارجي ثم حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس هو موجود في الخارج اذ ليس لنا في الخارج شيء هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوع وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوع تعلق ذهني لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج واما المدة فلوجهين

	الاول	

ان هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها متقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتاخر وهو التقدم الزماني فيكون المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الى غير النهاية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا بان هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان وربما تقصور عن هذا الجواب بان القبلية والبعدية اللتين لا يجامع فيهما القبل البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطة الاثرى انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو والحية ان يقال لماذا فاذا اجيب بان تلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص اخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السوال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت في العالم الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه ان يقال لم كان العالم الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم ومتاخر نفس الزمان فذلك والا فلابد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتاخر.

	الوجه الثاني	

ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده

معروضة للعدم ويستحيل ان يكون وجود الشئ عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان العدم قبل اى قبل الوجود
كالعدم بعد اى بعد الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل كبعد لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك ان
ما به الامتياز اعنى التقدم غير ما به الاشتراك اعنى نفس العدم فاذن هو اى التقدم امر زائد على وجود الحادث وعلى
عدمه وموجود في الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمى لصدقه على الممتنعات وليس امرا مستقلا بذاته بل لا بد
له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث وجوابه انا نمنع كون
التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما اعترفت به حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودى
لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضى كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتبارى فلا يقتضى
معروضا موجودا في الخارج ولما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد به البديهة اجاب بقوله والحاكم
بثبوته اى بثبوت التقدم في نفسه هو الوهم ببديهته دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردود كما في
التحيز البارى فان الوهم يحكم ببديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز مخصوص بجهة وكما في كون كل مرئى
مقابلا للرائى او في حكمه كما في الامور المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لان البارى ليس متحيزا اصلا
وهو مرئى في دار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود باطل فان قلت هب ان القبلية
واللاقبلية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتى
هو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المفروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا
في نفس الامر لما هو اعتبارى

المرصد الرابع

في الوحدة والكثرة فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد

المقصد الاول

الوحدة تساوق الوجود اى تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود له وحدة ما حتى الكثير الذى
هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اى
اتصاف الكثير بالوحدة لا يمنع تقابلهما اى تقابل الوحدة والكثرة فانهما لم يعرضا لشئ واحد نعم عرض الوحدة
للكثرة لا للكثير الذى عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض احد المتقابلين للآخر انما المحال عروضهما لمعروض آخر
فالعشرية عارضية للجسم مثلا والواحدة عارضة للعشرية فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك مانعا من تقابلهما
فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم به
قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها
عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن
حيث الاجمال معروضة للواحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشئ واحد من جهتين وانما ان

نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولاجل ذلك التساوق الذي بينهما بعضهم انها
اي الوحدة نفس الوجود الشخصي فيكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين و
يبطله انه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية يكان التفريق الواقع في الجسم الواحد اعداما لذلك الجسم
المشخص وايجاد الجسمين اعداما باطل اذ ليس شق البعوض بامرتة البحر الاخضر اعداما له وايجاد البحرين
آخرين والمجوز لذلك بناء على انه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز العقلي مكابر مقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر
وانما جوزه من جوزه بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال
زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان آخريان اتصاليتان والموجود في الحالتين معا هو الهيولى التي
لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل يجامع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة
ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزي زالت وحدته دون هويته الشخصية والامكان التفريق
اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود يجامع الكثرة و
الوحدة لا يجامعها ومعنى ذلك ما فصله بقوله فالكثير من حيث هو كثير اي من حيث يلاحظ كثرته وتفصيله موجود
وليس من هذه الحيثية بواحد وذلك دليل التغاير اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شيء من جهته
صدق عليه الآخر من تلك الجهة وهي اي الوحدة مغايرة للمهية زائدة عليها لانها اي المهية من حيث هي
يقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة يا باه فلا يكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ما مر في بحث الوجود و
الكثرة ايضا غير المهية بل زائدة عليها بمثل ذلك لان المهية كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة
واذا اخذت مع الكثرة مفصلة كانت آبية عنها والكثرة غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما فانه اذا جمع
اجسام كمياه في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زالت كثرتها التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام
تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض التعريف الوحدة والكثرة لانهما
بديهيتان بمثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور وحدتي المتصورة بالضرورة وايضا فاكل احد يعلم
انه واحد بلا كسب منه وكان في التصريح بالمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار ببديهيتها على قياس بداهته
وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من
الوحدة فان النفس يدرك اولا جزئيات يرتسم صورها في الآتها ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة
كلية واحدة يرتسم في العقل اي في ذات النفس فالواحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة
لما هو في الآلة والمدرك للكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما
ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في الآتها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات العكس
الحال في العارض من سواء اخذا كليتين او جزئيتين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة
بصاحبها الا ان الوحدة لما كانت مبدا للكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس

بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف لفظي

المقصد الثاني

قد اختلف في وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلب انت فيما على المآخذ من الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فيكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي نقيض اللاوحدة العدمية وايضا لا فرق بين وحدته لا وبين لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة واحدة وامتازت عنها بخصوصية فللواحدة آخر وايضا لو كانت موجودة لتوقف اتصافها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها وقد تقدم جوابها ويخص الوحدة بها دليل دال على كونها وجودية هو انه لو كان الوحدة عدميا لكان عدم الكثرة التي يقابلها لامتناع ان يكون عدما مطلقا او عدما لشئ آخر لا يقابله واذا كانت عدما للكثرة فالكثرة اما وجودية والوحدة جزءها فيكون الوحدة ايضا موجودة على التقدير كونها معدومة وهو مع انه المطلوب واما عدمية فيكون الوحدة عدما للعدم فيكون ثبوتية وهذا قريب مما نقلناه عن الامام الرازي في باب التعين والجواب عنه ما سبق هناك

المقصد الثالث

بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شئ واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية اي ليس بين ذاتيهما تقابل لانهما لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص اي ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر خارج وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مبدأ لها وجزء منها فلا يكون الوحدة مضائفة للكثرة لان المتضايفين متكافيان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف ولا ضد لها اذ ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا يكون الوحدة عدما لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما يقوم الآخر ولا ضد لها ايضا لان احد الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي التضايف والتضاد لان دلالة التقديم على نفي التضايف ظاهر جدا ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم العدم وكذا

والملكة ايضا

تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم والاعلى بفي با عدا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفي التضايف فانما يظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما تقابل بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية والمكيلية فان الواحد اي الوحدة مكيال للعدد وعاد له بمعنى انه اذا انتقصت الوحدة مرة بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيال بالوحدة معدود بها ولكنه من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس فلذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث انه مكيل وهو مح ان المكيالية والمكيلية متضايفان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضائفة قال المصنف واعلم انهم عرفوا الواحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور مشاركة في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور مشاركة في الحقيقة كفردين او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقايق كالانسان والفرس والحمار داخلة في حد الوحدة وخارجة من حد الكثرة فاذا وسع ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما اي تقابل المذكورين في تعريفي الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب وانه اي تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة امرين يتبعهما ذلك المذكور في تعريفيهما اذ جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه ولا شك ان كون الشيء بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير المفهوم الانقسام فالقلب في العبارة مسامحة فالمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته في الوحدة لا ينافي حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له ثم قال ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثير يعني انه لا يبعد ان يكون مرادهم بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها الا بالعرض من حيث المكيال والمكيلية كما تقرر لا انه لا تقابل بالذات بين مفهومي الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتي بالسلب والايجاب كما ذكر في الكتاب وان اعتبر بين ما صدق عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي يطرء على موضوع الكثرة فتبطلها كالمياه المتعددة اذا صب في جرة او بين الوحدة والكثرة الطارية على موضوع الوحدة النافية اياها كما واحد اذا صب في اوان متعددة فهو تقابل بالتضاد لان شان الضد اذا ورد على

محل الآخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت على محل لا تنفي الكثرة بالذات بل يبطل الوحدات المقدمة لها ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض و من شان الضدان يبطل ضده بالذات لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه يستلزم رفع الملزوم وكذلك امكن ان يتصور رفع اللازم ابطال مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا مع كالمتصور بقي ههنا بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال الكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزايل و موضوع الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة فلم يكن بين حقيقتيهما تباين تقابل بالذات اصلا هذا هو مقصد القوم في هذا المقام لا ان بين مفهومي تعريفهما تقابلا بالذات او بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارية احدهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل بما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة اعني الوحدة الطارية على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحد منها طارية على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا يكون ذات هذه الوحدة لماهية الكثرة ومن المتصلفين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ نحن لا نوجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا ولا نوجب ايضا امتناع تقوم احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا نشترط ايضا في موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم اعلم انا نعلم ان ذاتيهما مما يتقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية و هو ايضا مردود بان ذلك الجزم ربما انما هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما العقل الى شيء واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فيه والله الموفق والمعين

المقصد الرابع

مراتب الاعداد انواع مختلفة بالماهية فانها وان كانت متشاركة في كونها كثرة لكنها متمايزة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل

على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة
وهي مبدأ لوازمها ويتقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحداته التي يبلغ جملتها ذلك النوع من العدد و
كل واحدة من تلك الوحدات جزء الماهية وليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال ان وحدات كل عدد اجزاء
مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان المركب العددي هو عين مجموع وحداته
وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات
بعد اجتماعها لا الاعداد اي ليس كل عدد تتقوم بالاعداد التي فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور
هو الذي العشرة اي حقيقة العشرة هي عشرة وحدات مرة واحدة وقال ارسطو انها اي العشرة ليست
ثلثة وسبعة والاربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التي يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة بكنهها
مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في
حقيقتها بل هي عشرة مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس
اولى من تركبها من الثلاثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركب من بعضها لزم
الترجيح بلا مرجح وان تركب من الكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها
فيستغني به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا
مدخل في تقومها لخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذي يعني بحقيقة العشرة هو الواحدات فما ذكرته اعتراف
بالمطلوب نعم ربما ينتقض الدليل بان تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح اشتمال تلك الاعداد
على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد
المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول

المقصد الخامس

في اقسام الواحد وهو اي الواحد وهو اي الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا عن حمله
على كثيرين وهو الواحد بالشخص او ينقسم الى جزئيات بان لا يمتنع تصوره من الشركة وهو غيره اي غير الواحد
بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص وانه اي الواحد لا بالشخص كثير له جهة وحدة فهو واحد من وجه وكثير من
وجه اخر اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا فهو الوحدة الحقيقية وهو اي الواحد الحقيقي
ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اي سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى
ذلك فاما ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية وهو النقطة المشخصة او لا يكون ذا وضع وهو المفارق
المشخص وان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة وهو الواحد
بالاتصال فانكان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة الوهمية

على راى من اثبت المقادير وانكان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل بالحقيقة على راى نفاة الجزء واما على راى مثبتيه بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او ما يحل فى محل المقدار او فى محل المقدار حلول سريان عند من اثبت هذا الاصول او ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة بالحقائق وهو الواحد بالاجماع له كالشجر الواحد المتشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وانكانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوفقة الحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزى كان هناك ماآن متحدان بالحقيقة النوعية واحد بالمواضع اى بالمحل عند من يقال انها مادة فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض ويحل فى مادة واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقى انما يتصور على القول بنفى الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصلت بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة وانه اى الواحد بالاتصال يقال المقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما كالخطين بزاوية ويقال ايضا لجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الآخر وهو على انواع واولها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالشخص فقد عرفت انه واحد من جهة كثير من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اى غير خارجة عنها فهى اما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوع وافراده واحدة بالنوع او جزء ما فانكان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامى والجسم والجوهر بالقياس الى افراده والا اى وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق بالنسبة الى افراده واما عارض اى يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع انكانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحد فى الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع او واحد بالمحمول انكانت جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد فى البياض فان الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما او لا اى لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عارضا لها وذلك بان لا يكون محمولة عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن هى نسبة الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحيثية تمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها

من المدبرين فهذان التعلقان نسبتان متحدتان في التدبير الذي ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما بل هو مغاير
للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير كان
من قبيل الاتحاد في العارض المحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما
نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين في كونهما منتسبا الى التدبير
مثلا كان ذلك اتحادا في العارض المحمول وقد يسمى الواحد الذي ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة
الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك وتعلم اينها اي ايما
هذه الاقسام اولى بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من من الواحد بالنوع
وهو اولى من الواحد بالجنس الذي هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس شيء مهية له مقولة عليه في جواب
ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتي اولى من الواحد بامر عرضي وهو اولى من الواحد بالنسبة
ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير
محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقي اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى من
غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام
بالتشكيك فيكون تلك الواحدات مختلفة بالحقيقة متشاركة في هذا العارض الذي هو مفهوم الوحدة مطلقا على
قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق مع الاشتراك في العارض الذي هو مفهوم الوجود المطلق فلا
يجب ح اشتراكها اي اشتراك الوحدات في الحكم فيجوز ان يبني على ذلك ويقال فمنها ما هو وجودي كالوحدة
الاتصالية والاجتماعية على ما سياتي ومنها ما هو اعتباري محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل في الامور
الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها في الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها
ما هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس المهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها
لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزء لها اي يجوز كونها جزءا منها وكذلك سائر الاحكام فيصح مثلا جاز كونها
جوهرا في بعض وعرضيا في بعض آخر فتنبه له اي لما ذكرناه من جواز الاختلاف الوحدات في الاحكام فانه ينفعك في مواضع عديدة

المقصد السادس

الوحدة تتنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففي النوع
مماثلة فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية النوعية وفي الجنس مجانسة وفي الكيف
مشابهة وفي الكم عددا كان او معدودا مساواة وفي الشكل مشاكلة وفي الوضع موازاة ومحاذاة كشخصين
يتساويان في الوضع بالقياس الى ثالث وفي الاطراف مطابقة كطاسين انطبق طرف احدهما على طرف
الآخر وفي النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا في بنوة بكر

المقصد السابع

الاثنان هما الغيران اى الاثنينية مستلزم للتغاير هذا هو المثبت الذى ذهب اليه الجمهور ففى كل اثنين
عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين غيرين بل الغيران موجودان
جاز انفكاكهما فى حيز او عدم فخرج بقيد الموجود الاعدام فانها لا يوصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من
الصفات الثبوتية فلا تتصف بها عدمان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله اذ لا تمايز فيها ولا بد فى الغيرين من
التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون طرفا وعدميين فان قلت اليس قد مر ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين
النافين للوجود الذهنى قلت قد اجيب عن ذلك بان التمايز بينها انما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت
هى عليه ولا بد فى الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر وخرج به الاحوال ايضا اذ لا تتصف هى ايضا
بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك
اى ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اى المذكور الذى هو الصفة والجزء لا هو
ولا غيره اى ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل
اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو معتبر عندهم فى الغيرين وقولهم فى حيز او عدم يشمل المتحيز وغيره
وكان الشيخ الاشعرى قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه
بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان
القدم ينافى العدم فغير التعريف الى ما فى الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا ودل الشرع والعرف واللغة
على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس له على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء
غير الكل لما كان كذلك واورد عليه بان المراد اما الخمسة فقط فلا تم الحكم بلزومها واما مع تمام احاد العشرة فذلك
هو العشرة نفسها وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال فى الصفة والموصوف
فانك اذا قلت ليس فى الدار غير زيد وكان زيد مع العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف
لكنت كاذبا واورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل
قطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير
الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك فى الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف
سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدى ذهب الشيخ الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان من الصفات
ما هى عين الموصوف كالوجود ومنها ما هى غيره وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال
من كونه تعالى خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم و
القدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على معنى المتغايرين موجودان يجوز
الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم نقل ان
بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها واورد عليهم المتضايفان كالابوة والبنوة والعلية فانهما متغايران

مع امتناع الانفكاك عن الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم واحد منهما ويوجد الآخر فيتحقق الجزء والصفة اذ
ليسا متحيزين ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم لكن
يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك الباري عن العالم في العدم لاستحالة عدمه تعالى وفي التحيز ايضا
لامتناع تحيزه ولا يكفي في الجواب عن هذا الايراد تجويز انفكاك الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري
ويعدم العالم وح فقد انفك احدهما عن الآخر في العدم وتجويز انفكاك العالم عن الباري في التحيز فان العالم
متحيز ويستحيل ذلك على الباري تعالى فقد انفك بينهما احدهما عن الآخر في التحيز ايضا والحاصل ان
العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري تعالى فقد جاز الانفكاك بينهما من احدى الجانبين
في كل واحد من العدم والتحيز مع ان جواز الانفكاك منه في العدم فقط او التحيز فقط كان كافيا في دخولهما في
الحد لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن الصفة والجزء
من الكل في الوجود اي لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف ويعدم الصفة كافيا
في تغايرهما لانه ح انفكاك احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك
الكل ح عن الجزء في العدم فيكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين وحيث كان الجواب السابق
الذي ذكره الآمدي مردودا بما ذكرناه فقيل في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك عن الجانبين
تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع
تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم
بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك
بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب
بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل والاختيار في جواز انفكاك كل
من العالم والصانع الآخر في التعقل واما اذا اريد في التعريف قيد في عدم او تحيز فلا صحة لهذا الجواب
اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى معدوما ومتحيزا بدون ان يعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون
التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره وح يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يعقل
وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان قولهم اي قول مشايخنا في
الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور جدا فانه اثبات الواسطة بين
النفي والاثبات اذ الغيرية يساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين فهو غير كما ان كلما هو غير فليس بعين
ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معنوي وذلك لان هؤلاء خصصوا لفظ الغير
بان اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى الآخر قد لا يكون
عينا ولا غيرا واذا اجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس الى آخر اما عينه

وغیرہ ولا شک انہ لا یمتنع التسمیۃ بل لکل واحد ان یسمیہ ای معنی شاء بای اسم اراد وہذا الاعتذار الیسیر
مرضی لانہم ذکروا ذلک فی الاعتقادات المتعلقۃ بذات اللہ تعالی وصفاتہ فکیف یکون امرا لفظیا محضا متعلقا
بمجرد الاصطلاح مع ان بعضہم قد تصدی للاستدلال علیہ والحق انہ بحث معنوی وان مرادہم بما ذکروہ انہ
لا ہو بحسب المفہوم ولا غیرہ بحسب الہویۃ ومعناہ انہما متغایران مفہوما ومتحدان ہویۃ کما یجب ان یکون الحال
کذلک فی الحمل علی ما مر فی تحقیق معناہ ولما لم یکونوا ای المشائخ قائلین بالوجود الذہنی لم یصرحوا بکون
التغایر بین الصفۃ والموصوف وبین الجزء والکل فی الذہن والاتحاد فی الخارج کما صرح بہ القائلون بالوجود
الذہنی نعم المعلوم المتحقق الثبوت فیما بین المحمول والموضوع ہو الاتحاد من وجہ والاختلاف من وجہ آخر فعبروا
عن ہذا المعلوم بتلک العبارۃ التی لا اشعار لہا بالوجود الذہنی اختلف فیہ وہذا الکلام لا غبار علیہ وفیہ بحث
لان کلام المشائخ فی اجزاء غیر محمولۃ کالواحد من العشرۃ والید من زید کما اوردوہا فی تمثیلاتہم وفی صفات
ہی مبادی المحمولات کالعلم والقدرۃ والارادۃ لا فی المحمولات کالعالم والقادر والمرید والظاہر انہم فہموا
من التغایر جواز الانفکاک من الجانبین فاقدموا علی ما قالوا وایضا لما اثبتوا صفات موجودۃ قدیمۃ زائدۃ
علی ذاتہ تعالی لزمہم کون القدم صفۃ لغیر اللہ فدفعوہ بذلک وایضا لزمہم ان یکون تلک الصفات
مستندۃ الی الذات اما بالاختیار فیلزم التسلسل فی القدرۃ والعلم والارادۃ والحدوث ویلزم ایضا کون الصفات
حادثۃ واما بالایجاب فیلزم کونہ تعالی موجبا بالذات ولو فی بعض الاشیاء فتستروا عن ذلک بانہا انما
یکون محتاجۃ مستندۃ الی علۃ اذا کانت مغایرۃ للذات

المقصد الثامن

الاثبات لا یتحد ان الاتحاد یطلق بطریق المجاز علی صیرورۃ شیء ما شیئا آخر بطریق الاستحالۃ اعنی التغیر و
الانتقال دفعیا کان او تدریجیا کما یقال صار الماء ہواء والاسود ابیض ففی الاول زال حقیقۃ الماء بزوال
صورتہ النوعیۃ عن ہیولاہ وانضم الی تلک الہیولی الصورۃ النوعیۃ التی للہواء فحصل حقیقۃ اخری ہی
حقیقۃ الہواء وفی الثانی زال صفۃ السواد عن الموصوف بہا واتصف بصفۃ اخری ہی البیاض و
یطلق ایضا بطریق المجاز علی صیرورۃ شیء شیئا آخر بطریق الترکیب وہو ان ینضم شیء الی شیء ثان
فیحصل منہما شیء ثالث کما یقال صار التراب طینا والخشب سریرا والاتحاد بہذین المعنیین لا شک
فی جوازہ بل فی وقوعہ ایضا واما المفہوم الحقیقی للاتحاد فہو ان یصیر شیء بعینہ شیئا آخر ومعنی قولنا
بعینہ انہ صار شیئا آخر من غیر ان یزول منہ شیء او ینضم الیہ شیء وانما کان ہذا مفہوما حقیقیا لانہ المتبادر
من الاتحاد عند الاطلاق وانما یتصور ہذا المعنی الحقیقی علی وجہین احدہما ان یکون ہناک شیئان
کزید وعمرو مثلا فیتحدان بان یصیر زید عمروا وبالعکس ففی ہذا الوجہ قبل الاتحاد شیئان وبعدہ شیء واحد
کما کان حاصلا قبلہ والثانی ان یکون ہناک شیء واحد کزید فیصیر ہو بعینہ شخصا آخر غیرہ فہم یکون قبل

الاتحاد امرا واحدا وبعده اجزاء آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة واشار
اليه بقوله هذا اي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي فان
الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف وتغاير
بالذات فلا يعقل زواله يعني ان التغاير بين كل اثنين قضاء تقتضيه ذاتيهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر
لوازم الماهيات فهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يزاد في توضيحه بنوع تنبيه فيقال ان عدم الهويتان
بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما وحدث هناك امر ثالث غيرهما وان عدم احدهما
فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد بالمعدوم الموجود بديهة والا كان موجودا معدوما وان وجدا اي بقيا
موجودين بعد الاتحاد فهما بعده اثنان متغايران كما كان كذلك قبله فلا اتحاد ايضا والغرض بهذا الكلام
هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم فظن بعض الناس
انهم جاؤا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين
وانما لم يكونا اثنين لو لم يتحدا اي لا نسلم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان
كذلك لو لم يكن كل واحد منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو ممنوع

المقصد التاسع

الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلاثة اقسام لانهما ان اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان
والا فان امتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالمتخالفان احدها المثلان
وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج وصف الشيء
به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقية والوجود والشيئية للانسان ويقابلها الصفات المعنوية
التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة
النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما يدل على معنى زائد على الذات وقال
بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح
توهم ارتفاعها عن الموصوف المعنوية ما يقابلها ويلزمهما اي يلزم المشاركة في الصفات النفسية المشاركة
فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر
مما يجب له ويمكن ويمتنع وقد يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احدهما مسد الآخر في الاحكام الواجبة والجائزة
والممتنعة جميعا ولان الصفة النفسية كما عرفت ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل
من الصفات النفسية لانه امر ذاتي ليس بمعنى زائد يعني ان التماثل بين الذوات لانفسها وليس معللا
بامر زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي ففيه اي في كون التماثل من
الصفات النفسية المغيرة على رأيه بالاحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات تردد اذ قال

تارة انه اي التماثل زائد على الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من
الصفات والاحوال اللازمة وقال آخر اي التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها ويكفي
في اتصاف الشيء بالتماثل تقدير الغير فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير
خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم زائد كون تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله
فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل لا تعلل بالغير اي بامر موجود مغاير لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل
موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما فلا يعتبره ثم من الناس من نفى التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه
فلا تمايز ولا اثنينية فضلا عن التماثل او اختلفا بوجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون اقسام الاثنين
عنده ثلثة والجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات
النفس قالت المعتزلة اي اكثرهم المثلان هما المشتركان في اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان
في الاخص دون الاعم فممنوع لامتناع تحقق الاخص بدون الاعم والا اي وان لم يريدوا ذلك بل
ارادوا الاشتراك في الاخص في الاعم جميعا كما ذكرناه في التعريف من الجمع المحلى باللام اصرح فيما هو المراد
من الاشتراك في الكل والجزء ويهم ان يقولوا الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم
التماثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص [illegible] تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل
يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين [illegible] التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس
كان تماثل السوادين معللا باخص وصفهما اعني السوادية وتماثل البياضين معللا باخص وصفهما اعني
البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفان قد علل بهما التماثل الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض
مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا
لمجموعها في البياضين فيكون التماثل المعلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من
الاشاعرة لا يجوزونه ايضا اي التماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل التماثل ح على رأيهم اذ من قواعدهم ان
الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثم قالوا لما كانت عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع ان يكون معللة
بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات النفس [illegible] ان يكون التماثل معللا بالاخص
كما مر او لا يكون واجبا للمثلين فيجوز حينئذ كون السوادين متماثلين تارة وغير مختلفين اخرى بان يثبت
لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظاهر وقال النجار من المعتزلة
المثلان هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني وقيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك
في الصفات السلبية لا يوجب التماثل ويلزمه تماثل السواد والبياض لانهما مشتركان في صفات ثبوتية
كالعرضية واللونية والحدوث ويلزمه ايضا مماثلة الرب للمربوب اذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية
كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين في صفة وجودية متماثلان لا مطلقا في تلك الصفة

وح يلتزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت فيلزمه ان يكون الباري مماثلا للمحدثين في بعض الاشياء مع انه لم يجوز كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا

وثانيها

اى ثاني الاقسام الثلاثة الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة فمعنيان اى قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانهما ليسا معنيين اى عرضين ويخرج الاعدام لانها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج الجواهر لذلك ويخرج الجوهر والعرض وهو ظاهر ايضا ويخرج القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد في شئ منها وقولنا يستحيل اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بالحركة والسكون معا فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما وكذا يخرج الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع بينهما ليس الذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية يستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة واحدة يخرج نحو الصغير والكبير والقرب والبعد من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة نحو الصغر عطف على قوله معنيان يخرج العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر واخوانه من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فيكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعنى من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفي مخصه ان يفيد تعميم الحد وادخال الشئ فيه لا تخصيصه واخراج شئ عنه فلذلك قال بعضهم هذا احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف يجعل متضادة وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما يخرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة وايضا الظاهر في قوله فلا يوجب العقل داله على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اى انما اخرجناها لان العقل لا يوجب تضادا في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح والحل والحرمة في الافعال فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لان المتضادين لابد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذلك البعض قد تكلف وجعل قوله فلا يوجب كلاما مستانفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق بافعال المتكلفين ماخوذ في حقيقتها فيكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التاثيرات فان مقولة العقل لا وجود لها وستعرف ان قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فلها هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى خلاف هذا واما اتحاد المحل الذي لابد من اشتراطه في التضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان واحد في محلين فلم

يشترطوا المضادة فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بذلك
الشيء بجزء آخر من القلب والا اتصف الجملة بهما اي ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بآخر
اتصف جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا اذ الصفات التابعة للحيوة كالعلم والجهل والقدرة
وغيرها اذا قامت بجزء من محل ثبتت كلها كالعالمية والجاهلية والقادرية للجملة اي المجموع ذلك الشيء عندهم
بل يردوا عليه اي على عدم اشتراطهم اتحاد المحل فلم يشترطوا في التضاد المحل اذ قالوا ارادة الله تعالى
تضاد كراهيته وهما صفتان له حادثتان لا في محل اي ليستا في ذاته تعالى لامتناع قيام الحوادث به ولا
في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادان لامتناع اجتماع حكميهما في ذاته اعني كونه
مريدا وكارها معا لشيء واحد وسيرد عليك ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى اي العرض لا يقوم بنفسه
ومع ذلك يرد عليهم الموت والحيوة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم
مع ثبوت امتناع الاجتماع فلم لا يجوزون ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنع الاجتماع كما
ذكروه ولا يكون بينهما تضاد وقال صاحب القنية ان لوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه
فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما ألستم قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم
ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب وليس المانع من ذلك تضادهما

وثالثها

اي ثالث اقسام الاثنين المتخالفان وهما غير الاولين اي غير المثلين والضدين فرسمه اي رسم الثالث
ان يقال المتخالفان موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي جميع الصفات النفسية فيخرج عن الحد المثلان
ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فيخرج عنه الضدان وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيكفي
في رسمهما ان يقال هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس اي في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان
قسما من المتخالفين فيكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف
المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي
ان يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال ولا يضر الاشتراك بين المتخالفين وان كانا
ضدين في بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة
نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات الجنسية بخلاف الحدوث والتحيز
فانهما من الصفات المعنوية كما مر وهل يسميان اي هل يسمى المتخالفان المشتركان في بعض الصفات
النفسية او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة النفسية او غيرها لهم فيه تردد وخلاف ويرجع الى مجرد الاصطلاح
لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلانسي من الاشاعرة
لا مانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل في غيرها وقع فيه الاشتراك حتى صرح القلانسي بان

كل مشتركين في الحدوث متماثلان اي في الحدوث وعليه اي على ما ذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين
باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار في تعريف التماثل بالاشتراك في صفة اثبات ان الله تعالى مماثل عنده للحوادث
في وجوده عقلا اي بحسب المعنى والنزاع في الاطلاق اي اطلاق لفظ التماثل للحوادث عليه تعالى ومأخذه اي مأخذ
الاطلاق السمع عنده من يجعل اسماء الله تعالى توقيفية فلم يجز ان يلتزم التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع
اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر وقد مر الجواب عنه بالالتزام معنى ولفظا واعلم
ان الخلاف في الغيرين عائد ههنا فمنهم من لا يصف الصفات اي صفات الله تعالى القديمة بالتماثل والاختلاف
بناء على انهما من اقسام التغاير والتغاير بين تلك الصفات كما مر ومنهم من يصفها بهما بناء على ان تلك الصفات
متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدي عن القاضي ان القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل
صفة من تلك الصفات من الصفة النفسية من غير التفات اي وصفة الغيرية على هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية
في التخالف فالاولى ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف ههنا على الخلاف في الغيرين

المقصد العاشر

كل متماثلين فانهما لا يجتمعان اليه ذهب الشيخ الاشعري وقد يتوهم انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من
المتضادين لدخولهما في حدهما فيجب تقسيم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين كما انقسم على رأي
بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول
فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سيأتي واما الثاني فلان المثلين قد يكونان
جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين فان قلت الكلام في عرضين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت
لا اندراج ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما الا يرى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين
في احد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين ومنعه المعتزلة
واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلتان في محل لنا في اثبات
امتناع الاجتماع مسالك اربعة

الاول

يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا لان الذات اعني الماهية مشتركة بينهما وكذا
لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان المحل واحدا كان العوارض ايضا
مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية

الثاني

الالزام في العلمين النظريين اي لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشيء واحد لانهما مثلان فاذا
قام بشخص علم نظري بشيء جاز ان يقوم به ايضا علم نظري آخر بذلك الشيء وهو محال اذ يلزم النظر في المعلوم

الثالث

انه اي الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان مثلا في محل جاز ان ينتفي عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصافه اي اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفي لان زوال احد الضدين عن المحل يصحح لاتصافه بالضد الآخر وانه اي ذلك الضد ضد ايضا له اي للمثل الباقي فيلزم جواز اجتماع السواد الباقي مع ضده هف

الرابع

لو جاز اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وجهها اي هذه المسالك كلها نظر فالاول منظور فيه اذ عدم التمايز في نفس الامر ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل والتمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز والاخذ فيه وكذا الثاني منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلي الذي هو المدعى اعني قولنا لا يجوز اجتماع المثلين اصلا بل يوجب سلب الكلي لان امتناع اجتماع هذين المثلين اعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلي اعني قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا مستلزم له اذ ليس امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف وكذا الثالث منظور فيه لانه فرع جواز الخلو اي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فلجواز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع الضدين قطعا ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لا نسلم ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقي الرابع ايضا منظور فيه للالتزام اي نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا لهم اي للمعتزلة في اثبات جواز الاجتماع ان الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الاختلاف في لونه بسبب تكرير الغمس الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكهبة كدرتان اجتمعا والسواد كهبتان والحلوكة سوادان فيثبت اجتماع المثلين والجواب ان كل واحد منها اي من الالوان المذكورة لون مخالف للآخر في الشدة والضعف وتتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا تصور لاجتماعهما في ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية يوهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين

فيعلوه

المقصد الحادي عشر

قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد لا شك ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغني عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا في

وقتين فصح بوحدته وقفها لتوهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة لان الاجتماع المتقابلين في محل
واحد في ذاتين متغايرتين من جهة واحدة بهذا القيد الآخر اعني وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة
العارضتين لزيد من جهتين فاما ان لا يكون احدهما اي احد المتقابلين سلبا للآخر او يكون الاول من
هذين القسمين ينقسم الى قسمين لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان وسياتي
بيان احوالهما في آخر الموقف الثالث والا فهما الضدان وعلى هذا فتعريفهما انهما متقابلان ليس احدهما سلبا
للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين ان
يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة
اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين
والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد
المشهوري الشامل للمتعاندين فذلك وان اعتبر الحقيقي وجب جعل المتعاندين قسما خامسا قالوا اي الحكماء
وقد يلزم احدهما اي احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون
على تقدير كونهما وجوديا للجسم فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل عنهما معا فلا لزوم هناك
لاحدهما اما مع اتصافه اي المحل بواسطة بين المتضادين ويعبر عنه اي عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالمز
المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر
لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يرد بسلب الطرفين
هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة او دونه اي دون الاتصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط
ايضا كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان وايضا فلا يمكن تعاقبهما اي
تعاقب الضدين على المحل كالسواد والبياض بحيث لا يخلو عنهما معا بل يعدم احدهما عنه ويوجد فيه الآخر في ان
واحد او لا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل
واحد ان قلنا يجب ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس
واحد اي لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد واما التضاد بين
الانواع المندرجة تحته ولا يكون التضاد في هذه الانواع الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد
والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة و
نحو الخير والشر فمن العدم والملكة او التضاد فيه بالعرض وقد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما
جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة
وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شيء من الخير والشر ذاتيا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون الشيء فلانا
والشرية عبارة عن كونه منافرا وقد يعقل الاشياء التي يطلق عليه الخير والشر مع الذهول عن كونها

ملكات وشرور اقليسا جنسين لما تحتهما ولئن اقروا ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة
للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة
وهو ايضا مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة هي كونها فضيلة او رذيلة والتضاد
بين حقيقتيهما اذ ليست احديهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما هذا ما ذكره في الملخص
فان اردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني الذي اشار الى
جوابه بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله ونحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذي اشار الى جوابه الاول
من جوابي الملخص بقوله فمن العدم والملكة ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة
ايضا جنسيان بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب الاول اولا بان الكل من قبيل العدم والملكة
فان الفضيلة عدم الرذيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان التضاد في الكل بالعرض اي هذه الاجناس
امور عارضة ليس شيء منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فلكون الشيء خيرا ضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة
ضد كونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت
جنس واحد وضد الواحد اذا كان حقيقيا لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور
والجبن بل لا تضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن والفجور والخمود والجربزة والبلادة وكل ذلك
الذي ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم يكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب
ومن ان ضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان
القطعي والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتنافيين على تقدير وجودهما واطلاق في الضدين
على ما يقتضي تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في المتماثلين و الثاني وهو ان يكون احد المتقابلين
سلبا للآخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر فيه نسبتها الى قابل الامر الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر
قبوله اي قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت كالكوسج فانه يعني كونه كوسجا عدم اللحية عما
من شانه ان يكون في ذلك الوقت ملتحيا لا للامرد اي ليس الكوسج لمن وكذا الامرد الذي ليس بشانه اللحية
في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه و
عدم اللحية للمرأة او جنسه القريب او البعيد فالاول كالعمى للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب اعني
الحيوان والثاني كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل
للحركة الارادية لا كعدم القياس بالغير للمفارق اذ ليس المفارق القيام بالغير ولا من شانه نوعه او جنسه
مطلقا اذا لم يجعل الجوهر جنسا له فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من العدم والملكة اعم من
المشهوري منهما على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين وان لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه من
نسبة المتقابلين الى قابل الامر الوجودي فسلب وايجاب نحو الانسان ولا انسان ثم ان ههنا

مباحثنا الاول قال الحكماء كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان
وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بامرين واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع
بدل الذات واراد به المحل المستغني عما يحل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر
آخر المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في
ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيها لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق
قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع
اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان
او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان والا فالمتضادان وعلى الثاني
يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما الايجاب
والسلب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم
المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه
العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل
بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد
من سلب الانتفاء والسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه فقد ثبت التقابل العدميين
وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ اعتبر
فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين ينتسبان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم
ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم
عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصرح عن المشهور الى
قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب
جزء مفهومه فدخل العمى واللاعمى في القسم الثاني لصدق ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر
ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم يعتبر فيه قابلية المحل
واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في قسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا
وجوديين الثالث المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجودهما في
الخارج وكذلك مقيساً الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع فيه وجود الآخر
المتضادان المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف
كالابوة والبنوة معا متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من
جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا

فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما
اعنى الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في محل يقابل العدم بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب
والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين ههنا في الخارج اصلا
لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل كان
كل منهما عقدا اي اعتقادا فالمتقابلان ههنا يوجدان في الذهن وهو وجود حقيقي او في القول اذا عبر عنهما
بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول والعقد الرابع اذا
اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة
بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة
ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق
على شيء يكون مفهوم اللافرس ح او مفهوم كلمة لا مقيدة بمفهوم الفرس فلا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور
ورود سلب او ايجاب على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم يعتبر معه نسبة الى مفهوم آخر ولا نسبة
مفهوم آخر اليه يمكن لك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به البداهة فمفهوم
الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق
على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع
وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض
واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم ان
بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سهى الا ان يبنى ذلك على التشبيه والتنظير الى الظاهر

خاتمة

المقصد الحادي عشر التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب لان امتناع الاجتماع بينهما انما
هو بالنظر الى ذاتيهما وغيرهما من الاقسام انما ثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما يستلزم سلب الآخر
ولولاه اي لولا استلزام كل منهما سلب الآخر لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك اي استلزام كل منهما
سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافي بين
السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما ولا شك ان التنافي الذاتي اقوى وايضا
فالخير فيه انه ليس بشر وهو اي نفي الشر عن الخير امر عارض له خارج عن ماهية الخيرية وفيه انه خير وهو ذاتي
للخير ليس بخارج عن ماهيته وكونه شرا ينفي عنه عارضا له وهو نفي الشرية وكونه ليس خيرا ينفي عنه الذاتي الذي
هو الخيرية والنافي للذاتي اقوى في النفي وامتناع الاجتماع من النافي للعرضي فهو اي تقابل
السلب والايجاب اقوى التقابلات وقيل بل اقوى هو التضاد اذ فيهما اي في المتضادين تنازع

السلب المتضمن امر آخر وهو غاية الخلاف المعتبرة في التضاد الحقيقي.

المرصد الخامس

في العلة والمعلول لما كان العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اورد مباحثهما في الامور العامة وفيه مقاصد عشر

المقصد الاول

تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري حاصل بلا اكتساب فان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن امور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا اولى بان يكون ضروريا فالمحتاج اليه في وجود شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة كما سيأتي واما ناقصة والناقصة اما جزء الشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بتشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشبة عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها وان كان الشيء به بالقوة كالخشبة له اي للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادية والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي يوجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة ولها اي للمادية اسام متعددة باعتبارات مختلفة فمادة وطينة اذ تتوارد عليها الصور المختلفة وقابل وهيولى من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبتدأ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والاسطقس بتفسير الآخر وهاتان اي الصورة والمادية علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيختصان باسم علة الماهية تميزا لهما عن الباقيين المشاركتين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيء كالنجار له اي للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس عليه له وهو الغاية اي العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والاوليان وهو المادية والصورة لا يوجدان الا للمركب وهو ظاهر والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض ومقصود للفاعل والغاية معلولة في الخارج وان كان علة في الذهن فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن فلها اي للغاية علاقة العلية والمعلولية بالقياس الى الشيء واحد لكن باعتبار وجودها الذهني والخارجي ويسمى مجموع ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته ووجوده او في وجوده فقط علة تامة وفي لفظ المجموع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا ترى الى قوله وانها اي العلة التامة قد يكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل

الموجب الذي صدر عنه البسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر
في جانب المعلول ومن تتمته فانا اذا وجدنا حكمنا علينا بعلة او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار وقد
يكون مجتمعة من الامور الاربعة المذكورة كما في المركب الصادر من المختار وقد يكون مجتمعة من ثلث منها كما في
المركب الصادر عن الموجب والعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او
خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية فانها مع المعلول بالزمان واما العلة التامة على
تقدير كونها مركبة من اربع او ثلث فمجموع امور كل واحد منها مقدم فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من
اجزائها عليه مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية والصورية
هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها اي تقدم الماهية على نفسها فضلا عنها اي عن
تقدمها على نفسها مع انضمام امرين آخرين هما الفاعل والغاية اليها والحاصل ان مجموع المادية والصورة
هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الا باعتبار الاجمال
والتفصيل لا يجدي ههنا نفعا بخلافه في باب التعريفات فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد
فكيف يتصور تقدمه على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع الغاية كانت متقدمة
على المعلول بلا اشكال فان قيل قد تركب قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج
اليه الشئ في وجوده وجزء ايضا من العلة التامة فليس العلة الخارجية منحصرة في الفاعل والغاية قلنا
انه جزء الفاعلية بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع
الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى افرادهما بالذكر وقد
يجعلان من تتمة المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم
من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادية فالقلب او جعل ارتفاع الموانع جزء للفاعل
او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشئ في وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف البديهة
الشاهدة بان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون
مبدء الوجود الغير نعم انه اي عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه
اي عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه
كاشف عن وجود مسافة يمكن الحركة السقف فيها اي في الامر الممتد الذي هو المسافة للسقوط الا انه ربما
لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي كما في المثالين
المذكورين فيسبق الى الاوهام انه اي ذلك العدمي مؤثر في الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر ان الاجزاء
الداخلة في العلة التامة وجودية فيكون هي ايضا موجودة بوجود اجزائها باسرها ثم التحقيق ان بديهة العقل
لا يجوز كون العدم مؤثرا في الوجود ومفيدا له ولكن يجوز ان يتوقف التاثير في الوجود على امر عدمي لما يجوز توقفه

على امر وجودي فعطف بها اجاز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط
والمادية والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعداة
لا بد من عدمه الطاري على وجوده فما قيل من ان العلة التامة للوجود لا بد ان يكون موجودة اريد به ان
ما له مدخل لوجوده لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل لعدمه لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل بوجوده وعدمه
لا بد ان يوجد ثم يعدم بهذا المعنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضي لوجود المعلول واما انه يجب ان يكون
كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لا يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان ايضا فان قلت لما جعل
ارتفاع المانع جزء الفاعل كان المؤثر في الموجود معدوما وقد اعترفتم بانه ممتنع بديهة قلت ليس معنى كونه
جزءا انه جزء له حقيقة بل معناه انه من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن
ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام انه مؤثر ان اراد به سبق التاثير
الحقيقي فباطل وان اراد سبق التاثير بمعنى المدخلية في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من
العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة وصورة وايضا ان الموضوع في الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر
فيها لانا نقول الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء اعني بشرط لا شيء يسمى مادية والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة
او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع انه خارج
يشبه المادية مشابهة تامة في كونها محلا قابلا فجعل من اعدادها ولم يعد قسما برأسه ولك ان نقول في تفصيل
اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له او خارج عنه والثاني اما محل المعلول فهو الموضوع بالقياس
الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما به الوجود واما ما لاجله الوجود
او لا هذا ولا ذلك ومع اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعني ما يكون جزءا
اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادية والصورة

المقصد الثاني

الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين

الاول

لو علل الواحد بالشخص بمستقلتين اي لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان محتاجا اليهما اي الى كل واحدة
منهما للعلية اي لكون كل واحدة علة له فان المعلول محتاج الى علته البتة مستغنيا عنهما اي عن كل واحدة
منهما اذ بالنظر الى كل واحد منهما اي كل واحد من الامرين المستقلين بالعلية يوجد ذلك المعلول الشخصي ولو لم يوجد
الامر الآخر اذ الغرض ان كل واحد مستقل وهو اي جواز وجوده بكل منهما وان لم يوجد الآخر معنى الاستغناء اي
استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحد من المستقلتين وغير محتاج
اليهما لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليهما علية الاخرى له فلا استحالة في

اجتماعهما لانا نقول احتياج الشيء الى الآخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان نعم لو
كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي يستلزم بوقوع
المح فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو ايضا مح واما توارده‌ما على سبيل البدلية مع امتناع
الاجتماع اذا لم يكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان يكون كل واحد منهما بحيث و وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول
الشخصي فاذا وجدت احديهما وجد المعلول وامتنع ح وجود الاخرى اذ لو امكن ان يعدم الاولى
ويوجد الاخرى فان عدم المعلول لعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم
وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل
ولا يمكن ان يقال ان الثانية يفيد بقاء وجوده الحاصل له بالاولى اذ يلزم ح ان لا يكون علة مستقلة
فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها
وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء لا بقاء التوارد على سبيل البدل مح مطلقا لانه اذا كانت احديهما
موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة
المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من ان اصلي الخارج والتدوير يجوز توارده‌ما بدلا على حركة الشمس فجوابه
ان المعلول ههنا اعني حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة ان الحركة الموافقة باحد هذين الاصلين
مغايرة للموافقة باصل الآخر شخصا لانا نقول استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز
ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل فكان اثباته به دورا

الوجه الثاني

اما ان يكون لكل واحد منهما اثر اي تاثير فكل اي كل واحد منهما جزء العلة لان المستقل بالتاثير ح هو
المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض او لاحدهما فقط اثر فهي العلة دون
الاخرى او لا اثر لشيء منهما فلا شيء منهما بعلة وكلاهما خلاف المقدور فالاقسام كلها باطل وقد يقال جاز ان يكون
لكل منهما تاثيرا تاما كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل منهما جزء العلة فان قلت فيستغني بتاثير كل واحد عن
تاثير الآخر قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتامل وجوزه اي تعليل الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة
كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين بدافعة احدهما حال ما يجذبه الآخر على السوية في القوية والسرعة وح لا يجوز
ان يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز
استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل
تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة ذلك الجوهر مستندة
الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث وبغيرهم ان يجيبوا عنه بان هذه الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد
جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر ولا محذور في ذلك

واما المثلان وهما واحد بالنوع فيجوز تعليله اى تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى ان فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفردا آخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة النوعية توجد فى ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس فى الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد فان هذين العرضين و انكانا متخالفين فى الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيهما ثم انه تعلل كل من المخالفتين المذكورتين بمحله اما وحده او منضما الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل واحد من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح عند من يقول بان المخالفة التى هى من الاضافات امر ثبوتى موجود فى الخارج وكذا الحال فى التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل فى الوجود الخارجى وقد عرفت بطلانه وايضا فالحرارة نوع واحد ثم تعلل فردها بالنار وفردها بالحركة فقد علت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هى هذه الامور وحدها او مأخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة فى تمام الماهية وستنبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلل ههنا فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قال فى الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل مختلفة بالنوع فان قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة الى احدهما على الامران اى الفردان المتماثلان منها بها اى بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشئ او لوازمه يستحيل انفكاكه عنه والا اى وان لم تقتض الحاجة الى احدهما استغنت عنهما اى عن كل واحد من العلتين المستقلتين فلا تعلل تلك الماهية النوعية بشئ منهما لامتناع تعليل الشئ بما هو مستغنى عنه قلنا هى اى تلك الماهية تقتضى الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة اى نختار ان الماهية لا تحتاج الى الشئ بعينه من العلتين المفروضتين بل هى محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة ناشيا من جانب العلة بان يكون هذه المعينة تقتضى ان يكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضى ان يكون علة لها فهى مع استغنائها عن خصوصية كل منهما يكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال المصـ واعلم ان هذا الجواب فيه التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان يكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم احتياج تشخص المعلول للعلتين المستقلتين الى كل منهما اى الى شئ منهما بعينه بل احتياجه الى مفهوم احدهما اى الى علة ما الذى لا ينافى الاجتماع ولخ[illegible] التى اجرا لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة

جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه في امتناع تعليل الواحد الشخصي بعلل مستقلة وقد خبط في تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا تمام الصواب في الجواب ان يقال لا وجود للطبائع في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج في المتماثلين هويتهما المتخالفتين

المقصد الثالث

يجوز عندنا يعني الاشاعرة استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعه اي منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الحكماء الا بتعدد آلة كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلاتها التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها او بتعدد شرط او قابل كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتي ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا لله تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع الجهات فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة وقد يتوهم ان الواحد الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذن في كون المبدأ موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في هذه القاعدة ايضا ومن فرض ان لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا لنا في اثبات الجواز الجوهرية مع كونها حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز في الحيز المطلق ولقبول الاعراض ايضا فهما اي التحيز وقبول الاعراض اثران لبسيط واحد حقيقي لا يقال احدهما وهو قبول الاعراض اثر للجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض والآخر وهو التحيز اثر له باعتبار الحيز الذي يتمكن فيه فقد تعدد ههنا الشرط لانا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم بل الكلام في قابليته لهما وهو اي كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المستقلة بها والحق انه لا يتم هذا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية ولا يمكن اثباته الزاما لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للتحيز وحلول هذه

الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته والا وجود عندهم للمجموع فيلزم كون المعرف اعني القابلتين اللتين هما الاثران وجوديتين قيل ويمكن اخذه الرعها الاثنها من المعرب والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء وبيان انتفاء تعدد الآلة والشرط يعد وز القابلتين عن الجوهرية وهو مشكل احتج الحكماء على عدم الجواز بثلثة اوجه

الاول

لو كان الواحد الحقيقي مصدر الا و ب مثلا لكان مصدريته غير مصدريته ب لامكان تعقل كل منهما بدون الآخر فان دخل فيه اي في الواحد الحقيقي هما اي هذان المفهومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي هف والا اي وان لم يدخل فيه ان المفهومان لا احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدر المصدريتهما اي المصدر في ا و ب كما كان مصدر الها اذ لا يجوز ان يكون المصدريتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدر الا و ب والمقدر خلافه وح عاد الكلام فيهما اي في المصدريتين فنقول كونه مصدر الاحدى المصدريتين غير كونه مصدر اللاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه او واحد منهما لزم التركيب والا لكان مصدر الهما ايضا ولزم التسلسل المصدريات وقد تقرر هذا الوجه بطريق البسيط فيقال انه لو كان كل من مفهومي مصدريته ا ومصدريته ب نفس الواحد الحقيقي كان لامر بسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا او دخل احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا او خرج احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل مح

الوجه الثاني

انا اذا رأينا الماء اي يوجب البرودة والنار يوجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة اي قطعا يقينا لا شبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده فلولا انه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر وتعدده لا يكون الا باختلاف المؤثر وتعدده لما كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب

الوجه الثالث

انه لو كان الواحد الحقيقي مصدر الاثرين كا و ب مثلا كان مصدر الا ولما ليس ا لان ب ليس ا ولكان ايضا مصدر الب ولما ليس ب واته تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اي نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاج الى علة توجده فلا يكون الذات مصدر الها لان المحتاج الى الموجد ما له وجود وح فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى يتسلسل المصدريات وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع

فان قيل لا شك ان العلة الموجدة يجب ان يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون
لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها المعلول المعين
اولى من اقتضائها ما عداه فلا يتصور صدوره عنها ففي كل صدور لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور
خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يعرض بين
الصادر ومصدره لانه متاخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية
بحسب ذات الفاعل فاذا فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك
جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد
المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو باعتبار ليتصور هناك خصوصيتان تترتب عليهما المعلولان
اي ليصح عليتان وهي لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الوضوح
وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة خصوصية
مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور
فيصدر عنها تلك الامور باسرها بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك
لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة متعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر
عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثاني
ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانا لما رأينا نارا
او لا يرد معها كما كان مع النار او رأينا ماء ولا خير معه كما كان مع النار علمنا تخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما
مختلفان اذ لو تساويا لما امتنع تخلف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يكن لنا استدلال
بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه والجواب عن الثالث انا لا نسلم ان صدور ا و
صدور لا ا متناقضان فان نقيض صدور ا هو لا صدور ا واما صدور لا ا فمعناه صدور ب فلا تناقض فان قيل
المتناقضان لزم ان الجهة التي هي مصدر لا ا ان كانت مصدر ا لغيره صدق ان هذه الجهة ليست مصدرا لا ان الموجبة المعدولة تستلزم
السالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر ا وغير مصدر ا وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممنوع كما
ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه الجهة مصدر ا الا وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير ا ليست موجبة معدولة حتى تستلزم
سالبة محصلة هي نقيض تلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن متعلق المحمول معدول
ثم قولنا هذه الجهة غير مصدر لا موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير ا بين لا سترة
قال الكاتبي في شرح الملخص اذا صدر عنه الباء الذي هو غير ا من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه ا من
تلك الجهة فيصدق حينئذ انه صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا من جهة واحدة وانه تناقض وبهذا الوجه كتبه الرئيس الى
بهمنيار [illegible] المطلوب ثم قال الكاتبي في جوابه لا نم انه اذا صدر عن الباء صدق

انه لم يصدر عنه اي اللازم مع انه صدر عنه ما ليس ا وان سلم فلا تناقض بين قولنا يصدر عنه ا وبين قولنا لم يصدر عنه الا لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت الاخرى وقتية قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى يقع في غلط يضحك فيه الصبيان

المقصد الرابع

قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا وفاعلا اي لا يكون مصدر الاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان له تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به والا اي وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل معا فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد تبين لك بطلانه قلنا وقد عرفت الضعف جوابه مع ان القبول والفعل بمعنى التاثير والتاثر ليسا من الموجودات الخارجية وايضا فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فاالجتمعا اعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده لا يجب معه وجود المقبول كما ان للفاعل اذا اخذ وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اخذ امع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما معهما فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد له من الفاعل فالفاعل وحده موجب في الجملة والقابل وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط بالقياس الى شيء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب النسبة الناشية من جهة ولا يجب النسبة الناشية من جهة اخرى ورد هذا الجواب بان هذا منافي ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه واورد عليه انه اي انتساب القابل الى المقبول بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل وتتم الدليل ح او نقول نسبة الفاعل يتعين ان يكون الوجوب ونسبة القابل لا يتعين ان يكون كذلك او نقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لا يحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل يحتمله فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص وغير محتملة له الا ان يعاد الى الجواب الاول فيقع جاز ان يكون ههنا نسبتان من جهتين احديهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له فيكون الجواب الثاني لغوا

المقصد الخامس

قال الحكماء القوة الجسمانية اي الحالة في الجسم لا تقبل آثارا غير متناهية لا في المدة اي زمانا يقوى ان يفعل فيه

غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة اي لا يقوى ان يفعل حركة لا يكون
حركة اخرى اسرع منها ولا في العدد اي لا يقوى على فعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وانما انحصر
لاتناهي القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية
الاولية للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب
العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر لاتناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو لاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر
لاتناهيه في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لاتناهي القوى بحسب الشدة
ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كراميات تقطع سهامهم مسافة واحدة
محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في
الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة
في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناه
في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن مح لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فينقسم
بانقسامها فيكون مقدارها اعني الزمان ايض منقسما ايض واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا استلزم لمحال
آخر واما اللاتناهي في المدة او في العدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان ابدا
ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فيكون تلك القوى مؤثرا في الابدان تأثيرا غير متناه زمانا وعددا
ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لاتناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه
اي على انتفاء اللاتناهي وامتناعه فيهما بان قوة النصف اي نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل
في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف
والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول اي في قبول الحركة لانه اي لان ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما وتفاوتهما
اي تفاوت الصغير والكبير في القوة فانها اي القوة تنقسم بانقسام المحل فالقابلان اعني الجسمين الصغير و
الكبير المتساويين في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت من جهتيهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين
متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايض
فيكون التفاوت بين اثريهما ايض كذلك اذ لا تفاوت في الاثر بينهما الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبان
قوة الضعف اي ضعف الجسم في قبول التحريك القسري كضعف قوة النصف في ذلك القبول وانما كانت
نسبة القوتين بالنصف للتساوي بين الضعف والنصف في الفاعل فرضا بان نفرض قاسرا واحدا حركهما
بقوة واحدة والتفاوت في القابل اذ المعاوق للحركة القسرية في الضعف اعني القوة الطبيعية العائقة عن
قبول الحركة القسرية اكثر من المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت ح في الحركة

القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كان نسبة المعاوق الى المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالضعف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف بالضعف اذا تقرر هاتان المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية فاذا فرضنا هما اي التحريك الطبيعي والقسري من مبدا واحد اي مع نقول لا يجوز ان يحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم او قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي هي للكل فنفرض ان هاتين القوتين حركتا جسميهما من مبدا واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز ان يكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فذلك القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض انه حركتهما من مبدا واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعة والقسرية فالاقل وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية اما متناه والاكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه كما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبدأ الاقل والاكثر واحدا فتقع الزيادة عليه اي زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي هو غير متناه فيها فهو متناه اذ لا بد ان ينقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها وانه اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه محال بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة

الاول

ان القوة الجسمانية مؤثرة تاثيرا طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء فان قلت اذا لم يكن مؤثرة اصلا لم يوصف بالا تناهي في التاثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة تاثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله موقوف على ان لها تاثيرا طبيعيا او قسريا

الثاني

ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا قسم ذلك الجسم نصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما تقدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون النصف الجسم قوة اصلا وان فرض ان له قوة هي جزء القوة الكل فليس يلزم ان يكون جزء القوة [illegible] عشرة اذا قلوا جرا في مسافة فالواحد منهم اذا انفرد بما لا يقوى على اقلالها في عشر تلك المسافة بل القوي اي لا يقوى على التحريك اصلا

الثالث

انها اي قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوى في اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية و

كالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك على الطبيعة المقابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك الصادر من النفوس النباتية والحيوانية مع ان الكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو عن معاوقات الحاصلة في القابل تقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف

الرابع

امكان فرضهما اي فرض الحركتين من مبدا واحد عددي او زماني وهو ممنوع فيهما اذا كانت القوة غير متناهية وقد يعد هذا المنع مكابرة

الخامس

وجود الحركتين الطبيعيتين او القسريتين لتقبلا الزيادة والنقصان فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزائدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزيادة عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت قابل هي بالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بالزيادة كل يوم اجابوا عنه بان ليس الحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضاء تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة الجسمانية قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس مجموعها موجودا في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحكم اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحكم من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالته من دليل آخر ثم قد يوجد ان اي لا نسلم ان الحركتين تقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك فلا نسلم انهما تقبلانهما على الوجه الذي يقع فيه الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدا المفروض حتى يلزم المحكم لم لا يجوز ان يقع الزيادة والنقصان في الخلال بان يوجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطوء كفلك القمر وفلك زحل فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين يوجد ان عندكم غير متناهيين يكون تفاوتهما في الزيادة والنقصان واقعا في الخلال بسبب الاختلاف في السرعة والبطوء ثم انه اي الدليل بعد توجه المنع المذكورة عليه منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا يستند الى العقل الكلي من جوهر مفارق حتى يكون محركها غير قوى الجسمانية وذلك لان نسبة تعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يرجح به ارادة وجود بعضها على بعض بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من

وادراكات جزئية ... بها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة الى قوى جزئية جسمانية لها ادراكات جزئية فانقسام ... بها عندهم فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رائهم وقد اجابوا عن النقض بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المجردة المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية الجسمانية لا يكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لا يجوز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها استقلالا ايضا

المقصد السادس

الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او بدونها وامتناع الدور اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قيل لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات ثم نقول معنى التقدم بالعلة والذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان اردت به اي بتقدم العلة على معلولها امرا وراء ذلك المذكور الذي هو العلية فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة فالجواب ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها هو ان العقل يجزم بانها ما لم يتم لها وجود في نفسها لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك قال وان التقدم بهذا المعنى تصوره ولو بوجه ما وثبوته للعلة كلاهما ضروري فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى تصوير واستدلال وقد يقال اي في ابطال الدور وذلك لان الامام الرازي بعد ما اعترض في الاربعين على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقاره اي افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين فكيف يتصور بين الشيء ونفسه وقال والاقوى في الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان متنافيان فلو كان شيئان كل واحد

منهما مفتقر الى الآخر كما ان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو صحيح وانما كان هذا اولى
من قولك لا اولى بانه اعنى تعلق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري لانه ايضا جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان
تنشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين
هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منها ان المعلول يجب
ان لا يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث هي ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك ان
تحملها على المعنى الاول الذي هو صحيح ثم قال الامام الرازي ولا يرد اي على الدليل الاول والاخوي المتضايفان
نقضا بان يقال كل منهما يفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب و
الامكان فلو صح ما ذكرتم لامتنع تحقق المتضايفان وانما لم يرد النقض بالمتضايفان لانهما اعتباريان لا يوجدان في
الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا فضلا عن ان يفتقر كل الى الآخر او نقول تلازمهما على تقدير كونهما موجودين
بوحدة النسب الذي يقتضيها لا الافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه ثم قال صاحب اللباب
ومع ما سبق من جواب شبهة الامام على تقدم العلة فان عنى بالافتقار الذي هو مبني الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك
مطلقا فقد تعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر
والامتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول و
العلة الامتناع انفكاك كل منهما عن نفسه لاتحد ورفيه وان اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت
التأخر اي تأخر المفتقر من المفتقر اليه جاء في التأخر اعني تأخر المفتقر الذي هو المعلول ما جاء من شبهة في
التقدم اعني تقدم المفتقر اليه الذي هو العلة بعينه اذ بصره حاصل الدليل ح ان المفتقر اي المعلول متأخر
من العلة فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت اي تأخرت عنه فيلزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اراد
بتأخر المعلول معنى المعلولية كان قولك لزم تأخر الشيء عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء
لمعلوله فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة
بين الدليلين المردودين في المعنى المراد

المقصد السابع

في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي ان يقال العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة مع المعلول
اي في زمان وجوده والا اي وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان
بل قبله فقد افترقا اي جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده
بوجودها فلا علة منهما فالقيل الملتزم من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ لعلها
العلة في الزمان الاول الذي هو زمان وجودها توجد المعلول اي يحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون
التأثير والايجاد في الزمان الاول والحصول التأثير المعلول في الزمان الثاني قلنا الايجاد اي ايجاد

متن

انتهى

يشير

العلة للمعلول فلا يتخلف عنها ايجابها اياه فاذا كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه اى عن ايجاب
العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان كان الايجاب والايجاب غيره اى غير حصول المعلول كان
ذلك الغير الذي هو الايجاب موجبا في الحال لانه اى لحصول ذلك المعلول في ثاني الحال فله اى فلذلك
الغير الذي هو الايجاب ايجاب آخر وننقل الكلام الى ايجاب الايجاب ويتسلسل الايجابات الى غير النهاية وفيه نظر لانه
اى الايجاب على تقدير التغاير ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر بل يكون الايجاب مغايرا لحصول
المعلول والا اى وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل في الايجابات مطلقا سواء كان
الايجاب حال وجود المعلول او قبله وسواء كان متغايرا لحصول المعلول او لم يكن ولان الضرورة
قاضية بكون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبت العلة فحصل تزديد الايجاب
بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين احدهما لازم الانتفاء وهو بعيد مستقبح جدا وقد يجاب عنه بانه اذا كانت
العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فحصول المعلول حال ايجاب العلة وبالعكس اى الايجاب
حال حصول المعلول فليس حصوله لايجابها اياه ولما امكن ان يتطرق اليه المنع المذكور اولا قال المصنف
والاولى في دفع تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال هو التعويل على الضرورة
الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى الايجاب اى ايجاب العلة للمعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها
ومتعلقا بها اى بوجودها بحيث ان ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وبالجملة فليس وجوده اى
وجود المعلول من علته بايجاد تلك العلة وايجابها اياه اى لا تمايز بينهما بحيث يتصور ان احدهما غير الآخر بل هما
بحيث يعدان واحدا فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من فاعله
فكيف يتصور ان هناك كسرا حقيقة وليس هناك حصول الانكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور ان
ثمة ايجادا حقيقة وليس ثمة حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اى حال عدم المعلول بالضرورة
لما عرفت من حصول وجوده منها وهو عين ايجاده اياه اذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فيبطل ما توهم من ان
الايجاد في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب في الذكر
تنبيها على انه لا فرق بينهما فيما ذكر بين الايجاد الايجابي والايجاد الاختياري فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلا

المقصد الثامن

التسلسل وهو ان يستند الممكن في وجوده الى علة مؤثرة فيه ويستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها
ويمتد الى غير النهاية بوجوه خمسة

الوجه الاول

جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى اذا اخذ من حيث هو جميعها اى اخذ بحيث لا يخرج احد
فيها اى في جميعها غيرها اى غير تلك الممكنات ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه ليس بمعدوم والا فيعدم جزء

لان المركب لا يتصور تقومه الا بجميع اجزائه والمعروض عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود
وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما
فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء من
اجزائها التي كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اي ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود في
الواجب والممكن فله علة لما مر من ان الممكن محتاج في وجوده الى في وجوده الى موجد خارجة عن ذلك الجميع
لان الموجد للشيء لا يكون نفسه والامكان موجودا قبل وجود نفسه ولا شيئا من اجزائه والا اوجد ذلك الجزء نفسه
لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانها اي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات توجد
لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها اي بغير تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا بغيرها
اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم تكن العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كان
العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجودة داخلة في السلسلة و
الا توارد موجدان على معلول واحد شخصي وهو اي عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة خلاف
المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستندة الى جزء منها الى غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند
ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا استلزم
وجود شيء عدمه كان محالا فالتسج وههنا اعتراضات الاول ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على
المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج
عنها شيء منها وهذا الاعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية الثاني ان احاد الممكنة المتسلسلة الى
غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة وجوابه ان كلامنا في العلل المؤثرة و
قد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث ان تلك الاحاد على تقدير اجتماعها في الوجود يعتبر تارة
مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئا واحدا ويعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول
لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل امر اعتباري ممتنع وجوده
في الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل فان اردت به المعنى الثاني اخترنا ان علة الجميع نفسه
على معنى انه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة الى وجود امر خارج عنه فان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني
وهكذا فكل واحد من احاد تلك السلسلة علة فيها ولما لم يكن المجموع الماخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى
علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه اعني ان يعلل كل واحد من اشياء غير
متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فيكون تلك الاشياء
معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما الممتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى
الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع عين الاحاد ولا شك ان هذا الاحاد ممكنات

موجود كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة كافية فى ايجاده كذلك مجموع
الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية فى ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة
علة موجدة داخلة فى السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع الاحاد جميع تلك العلل الموجدة للاحاد ونحن نقول جميع تلك العلل
الموجدة للاحاد التى هى علة موجدة لجميع الاحاد اما ان يكون عين تلك السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول
مح لان العلة الموجدة لشئ سواء كان ذلك الشئ واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب
ان يتقدم بالوجود على ذلك الشئ ومن المستحيل تقدم المجموع بالوجود على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من
السلسلة بما هو جزء منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذى نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال
والثانى مما يتنبه على بطلانه فانه باطل بديهة على اى وجه فرض اعنى سواء فرض فى تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد على سبيل
الدور اولا على سبيل الدور والرابع ان العلة الموجدة للكل لا يجب ان يكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة
الموجدة للسلسلة جزء منها كون ذلك الجزء موجدة لنفسه فان الواجب ذا اثر فى ممكن حصول مجموعهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن
الذى هو جزءه فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجد الكل جزء منه لامتناع كون الواجب اثر الشئ والجواب ان الكلام
فى العلة الموجدة المستقلة بالتاثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلا بالتاثير على معنى ان
لا يكون له شريك فى التاثير فى تلك السلسلة والا لكان ذلك البعض مؤثرا فى نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان
يكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك مستقلا بالتاثير فى السلسلة بل كان له شريك فيه فلا يمكن
ان يكون فى السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما فى المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل
المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهذا لانه لو كان ما قبل المعلول الآخر علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير فيها
لكان علة لنفسه قطعا واعلم ان هذا الدليل انما يجرى فى سلسلة الممكنات متصاعدة فى العلل لاستيازالهِ فى العلول كما لا يخفى على ذى فكر

التسلسل

تسلسل

الوجه الثانى

من وجوه ابطال التسلسل انا نفرض من معلول بالطريق التصاعد الى غير النهاية جملة وما قبله بمتناه الى
غير النهاية جملة اخرى هذا اذا كانت السلسلة من جانب العلل واذا كان فى جانب المعلولات فرضنا من علة معينة
بطريق التنازل الى غير النهاية جملة وما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان من غير
متناهيتين احدهما زائدة على الاخرى بعدد متناه ثم نطبق الجملتين اى احدهما على الاخرى من ذلك
المبدء اى من ذلك الجانب الذى لكل واحدة منهما فيه مبدء فالاول من احدهما بالاول اى بازاء
الاول من الاخرى والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الناقصة
كانت الناقصة كالزائدة اى مساوية لها فى عدد الاحاد هذا خلف والا اى وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة
واحد من الناقصة وجد فى الزائدة جزء لا يوجد بازائه فى الناقصة شئ وعنده اى عند الجزء الذى لا يوجد بازائه شئ
من الناقصة ينقطع الناقصة بالضرورة فيكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه

لما فرضناه او زائدا على المتناهي بمتناه متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضناها غير متناهيتين
وغير منقطعتين فيها هف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة في ابطال التسلسل ويجري في الامور
المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينهما ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات
او وضعي كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على بيان كون
العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد لان الدليل قائم
فيها مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احديهما من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية و
الاخرى من تضعيف الالف كذلك ثم يطبق احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من
الناقصة ونسوق الكلام الى آخره مع ان هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة والجواب عن هذا النقض ان
المعلولات بل جميع ما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه قد ضبطها وجود وليس المذكور الذي هو المعلولات
واخواتها امرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها فيه باعتباره بخلاف مراتب
الاعداد فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية
التي لا تتناهى فينقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وتحقيقه ان الاعداد لكونها وهمية
محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر تطبيقان فنختار انهما اي الجملتين المفروضتين في الاعداد تنقطعان
في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر حتى يكون
محالا اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر او نختار انهما لا تنقطعان
ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف ما له وجود في
نفس الامر فانه يلزم فيه احد الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهيا فيه او عدمه
اي عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وكلاهما محال كما عرفت وانما قلنا
قد ضبطها وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود ليتناول كل ما له وجود اما معا سواء كان بينهما ترتيب او لم يكن
واما على سبيل التعاقب اي بلا اجتماع في الوجود فان ترتيبهما اي ترتيب هذين النوعين اعني المجتمعة في الوجود و
المتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب الاعداد وان الاحاد فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الامر
اما مجتمعة واما متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في الامور لها وجود بالفعل وترتيب اما وضعا واما طبعا ليسقط
عنهم ذلك النقض وتلخيص ما ذكروه انه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتيب ايضا فاذا
جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من جملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق
بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج لم يتم معا لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي
اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة
ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت الاحاد موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في الذهن

وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من اخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر التخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء وبين الاعداد والحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احدى الجملتين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الثاني فليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار آحادهما قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين القيدين في تتميم البرهان التطبيق فلا ينقض بالاعداد اصلا قال المص وانت تعلم ان الدليل يعني برهان التطبيق عام لقيامه بجريانه في كل ما ضبطه وجود كما قررنا لك فتخصيص المدلول ببعض ذلك المضبوط يعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجوه اعتراف بالتخلف اي تخلف المدلول عن الدليل في البعض الآخر يعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتيب وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا

الوجه الثالث

ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه لانحصاره بين حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين امرين يحيطان به فيكون الكل اي كل السلسلة متناهيا ايضا لانه اي الكل لا يزيد على ذلك اي على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد وليس ما ذكره من قبيل ما يقال ان ما بين ا و ب اقل من ذراع وما بين ب و ج اقل منها وبين ج و د كذلك فلا يكون ما بين ا و د اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين ا و ب اقل من ذراع وما بين ا و ج اقل ايضا وما بين ا و د كذلك فاذا اخذ د مع الواقع بينه وبين ا لم يزد على ما هو اقل من ذراع الا بنقطة وهذا الحكم صحيح فانه اذا كان ما بين هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون المجموع اي مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ الا بجزء واحد ضرورة والمراد ان المجموع ولو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما يكون اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الاخير وان فرض المساوات مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على فرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على المتناهي الا بواحد او بعدد متناه فهو متناه بالضرورة واعترض

من احتج به وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه حدسي محتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحدة من العلل الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم تتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين وتلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداهما وهو البرهان الحدسي يعم الامور المتعددة الموجودة معا المترتبة معا اياكان ترتبهما من جانب العلل او المعلولات ولا يجري في المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يجعل ذرعا ذرعا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض

الوجه الرابع

لو تسلسل العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل اي لزاد عدد المعلولية على عدد العلية والتالي باطل واما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول الاخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها اي في تلك السلسلة فهو معلول لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلي فان معلول الاخير معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدء السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية واما الاستثنائية وهي بطلان الثاني فلان العلية و المعلولية اي العلية والمعلولية متضائفان تضائفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضائفين الحقيقيين وجد الآخر مطلقا فلابد ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وان لم يجب تساوي العدد في المتضائفين المشهورين كاب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضائفات فيقال لو تسلسل المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كلما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل في المتضائفات يستلزم كون احد المتضائفين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل

الوجه الخامس

اما ستبين في الالهيات انتهاء الكل اي جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعنده ينقطع السلسلة لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف السلسلة وهذا الوجه مختص بالتسلسل في العلل دون المعلولات واعلم انه اذا اثبتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه الى ابطالهما والا لزم الدور لان

بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبتنا الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الآخر

المقصد التاسع

الفرق بين جزء العلة المؤثرة وشرطها في التاثير هو ان الشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب فانها شرط لاحراق النار اذ النار لا يؤثر في الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته اي ذات المؤثر فيتوقف عليه ايضا تاثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقفة على جزئه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التاثير حتى يشارك الشرط في ذلك اذ قد علمت انه اي عدم المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه تاثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثياب وعدّه اي عدّ عدم المانع من جملة الشروط التي يتوقف عليها التاثير نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا في الوجود فضلا عن ان يعد شرطا حقيقة بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق عليه اسمه ونسب حكمه اليه مجازا

المقصد العاشر

في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال وبيان احكامهما عندهم قال الآمدي ابطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت الحاجة لبعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للافادة وفيه اي في هذا المقصد مسائل ثمان

الاولى

في تعريفها واقرب ما قيل فيه قول القاضي الباقلاني العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا يكون عللا للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ومعنى الايجاب ما يصحح قولنا وجد فوجد اي ثبت الامر الذي هو العلة فثبت الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتي الاحوال يقولون المعاني الموجبة للاحكام في محالها وهي عندهم علل تلك الاحكام يوجبونها ايجابا لا يتوقف على شرط كما سياتي واتفق نفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم توافقهم في هذه وقوله لمحلها مشعر بان حكم الصفة لا يتعدى المحل اي محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجب لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي وهو محال وعلى هذا التعريف الذي ذكره للعلة فالمعلول هو الحكم الذي يوجبه الصفة في محلها واما نحو قولهم العلة ما يوجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع منه مانع او العلة ما كان المعتل بها معللا وهو اي كون المعتل معللا به قولا اي قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية لاجل العلم وقدوري اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ما له علة فيتوقف معرفته على معرفتها فاخذه

الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في
تعريفها وان لم يوجبه الا في الوقت الثاني من وجودها لزم منه ان يقوم العلم بشخص واحد مثلا وهو غير عالم
بعد وايضا اعتبار عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف ومما نعة وسياتي ان ايجاب
العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعتل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة
على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخر وهو رد العلة الى القول اعني ان يقال كان كذا لاجل كذا
ولا شك انه ليس معنى العلة وقولهم العلة ما يغير حكم محلها اي ينقله من حال الى حال او العلة هي التي يتجدد بها
اي يتجدد بها الحكم يخرج عنه الصفة القديمة اذ لا تغير ولا تجدد فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى علة
موجبة العالمية عندهم ويخرج ايضا الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا
فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما وما ذلك الا انه تأخر
من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا لا؟ حاول فنقول المعلول ما اوجبته العلة وعقبها بالاتصال
اذا لم يمنع مانع او المعتل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة

المسئلة الثانية

قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها اي لا يكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم وانكره
الاستاذ ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تفريعا على القول بالحال وان انكره اي الاستاذ الحال
فكلامه ههنا على سبيل التنزيل والتسليم بثبوت الحال وانكره ايضا البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة
عن محلها وجوزوا ان لا يكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة بحدوث المرادات قائمة
بذاتها لا بذاته تعالى لاستحالة قيام الحوادث به ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشئ بغيره وقالت المعتزلة
باسرهم توابع الحيوة كالقدرة والعلم والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحل الحيوة اذا قامت بجزء من
الحي اوجبت للمجموع حكما فكان المجموع عالما وقادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه بخلاف
غيرها اي غير توابع الحيوة كالالوان عند من اثبت لها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به واختلفوا
في الحيوة هل يتعدى حكمها محلها او لا فالحقها الخراق منهم بالقسم الثاني وقالوا اذا قام الحيوة بجزء من
شئ كان الحي بها هو ذلك الجزء لا جملة ذلك الشئ فانها اي الحيوة ليست من توابع الحيوة اي ليس قيامها
بمحل مشروطا بقيام الحيوة بذلك المحل والا لزم التسلسل الته كالالوان في ان حكمها لا يتعدى محلها احتج اصحابنا
على ان حكم العلة لا يجوز ان يتعدى محلها بان صفة العلم لو لم يقم بمحل الحكم الذي هو العالمية فاقامت اما بنفسها
ويبطله انها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه ويبطله ايضا ان نسبته اي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه
الى جميع المحال سواء فح اما ان يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاستحالة او توجبها في بعض دون
بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل آخر غير محل الحكم فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة

فاتقبيل العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز ان يقوم
بعضها بنفسها او وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا مع قيامه بنفسه لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته فلا
امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما يجوزه اي تعدي
الحكم اذا كان محل العلة جزء المحل الحكم كما صورناه في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو
ليس كذلك فان عمرا ليس جزء الزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه وايضا فانه اي ما ذكرتم تمثيل اي بيان الحكم
الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي توضيح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو
انه لو لزم كون الباري فاعلا والفعل ليس قائما به وايضا العلم والقدرة يوجبان لمتعلقهما كونه معلوما ومقدورا
مع عدم قيامهما به وكذلك نحوه اي نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقهما مذكورا ومرادا وكذا الامر
علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة قلنا
من قال منا يكون وجود الجوهر علة الرؤية يلتزم زيادته على الذات لانه مشترك بين الجوهر والعرض ومن
قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل كما ذهبتم
اليه لزم كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم بجزء منه وقام الجهل بجزء آخر لا يقال هذا اي قيام العلم بجزء
مع قيام الجهل بجزء آخر تقدير مح لتضادهما اي لتضاد العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما اعني العالمية والجاهلية
فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر والا لكان الكل عالما جاهلا معا لانا نقول انه يعني قيام العلم بجزء والجهل
باخر جائز لذاته فانا اذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام كل منهما بجزء
منه امرا محتملا لا امتناع له في ذاته قطعا وامتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديتهما الى
غير محلهما اي تعدية حكمهما الى غير محل كل واحد منهما فيكون اعتبار التعدية وثبوتها هو المح لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين
دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتموه انما يتاتي في العلم والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعديتها
احكامها فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد من شخص والعجز عنه باخرى منه قياما معلوما بالضرورة
فيجب اتصاف الجملة بهما لو جاز تعدي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه عاجزا عنه معا وليس
لكن ان يقال هذا التقدير مح لانه واقع بلا ريبة الا ان هذا الجواب انما يتمشى على القائلين بان العجز
معنى موجود متضاد للقدرة وخلاصة ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدي الحكم
عن محل العلة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مر مثله في بحث الوجود ويتضح في الجواب الاخر انما
التي ذكرها الاستاذ بقوله واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية ولا
العلم ونحوه يوجب لمتعلقه حكما والا كان للمعدوم والممتنع صفة ثبوتية اذ تعلق العلم به كما اشرنا اليه
ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلق العلم به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية
والمرادية والمقدورية صفات اعتبارية

المسئلة الثالثة

العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلف طرقهم فی بیانه ای بیان کونها وجودیة فمنهم من ادعی الضرورة فان الکلام
فی الحکم الثبوتی اذ العدم المحض والمنفی الصرف لایکون موجبا له قطعا بل لا بد ان یکون موجب الحکم الثبوتی
امرا وجودیا وعلیه ای هذا الطریق هو المعول علیه ومنهم من احتج علیه بوجوه

الوجه الاول

لو جاز ان تعلل العالمیة بعلم معدوم لجاز لزوم الجاهلیة بجهل معدوم اذ لا مزیة لاحدهما علی الآخر فاذا عدما ای العلم و
الجهل عن محل کان ذلک المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع فی ثبوت الصفة العدمیة لا فی سلب الصفة
فانا ندعی انه یجوز ان تتصف محل بصفة عدمیة ویکون ذلک موجبا لحکم ثبوتی فی ذلک المحل لا انه یجوز ان
تسلب صفة من محل ویکون ذلک السلب موجبا له حکم تلک الصفة فانه ظاهر البطلان وذکرتموه من
هذا القبیل مع انه غیر تام فی نفسه والیه اشار بقوله وایضا فلا نم اجتماع العدمیین اذ عدم العلم جهل وعدم
الجهل علم وبینهما ای بین العلم والجهل تضاد وتناف فان قلت نحن نقول لو جاز ان یکون العالمیة معللا
بعلم عدمی لجاز ان یکون الجاهلیة معللا بجهل عدمی فاذا اجتمع هذان العدمیان فی محل کان عالما جاهلا
لشیء واحد من جهة واحدة قلت لا نم انه اذا کان مسمی العلم عدمیا موجبا لکون محله عالما کان مسمی الجهل
ایضا عدمیا موجبا لکون محله جاهلا سلمناه لکن لا نم امکان اجتماع هذین العدمیین مع ما بینهما من التقابل
والتضاد ولا سبیل الی الدلالة علی هذا الامکان اصلا

الوجه الثانی

شرط العلة قیامها بالمحل الذی توجب له الحکم ولا یتصور فی العدم قیامه بمحل حتی توجب له حکما ثبوتیا قلنا
ان اردت بالقیام ای قیام الامر الذی هو العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الاعراض الموجودة لمحالها
ففیه النزاع لان معنی کلام الخصم هو ان العلة یجب ان یکون صفة موجودة قائمة بمحل الحکم او اتصافه به
بمعنی وان اردت بالقیام اتصاف المحل بالامر الذی هو العلة فقد یتصف المحل الموجود بالعدمی کاتصاف
زید بالعمی فجاز ان یکون العلة عدمیة قائمة بمحلها بهذا المعنی

الوجه الثالث

العلة هی الموجبة للحکم والایجاب صفة ثبوتیة لان نقیضه هو اللاایجاب عدمی لصدقه علی المعدومات فلا بد
ان یکون العلة موجودة لیمکن اتصافها بالایجاب الوجودی قلنا قد عرفت ما فیه وهو ان النقیضین یجوز
ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجی دون الصدق فالقیل علی سبیل المعارضة ان العلم یوجب لمحله کونه
عالما بالاتفاق من مثبتی الاحوال فنقول الموجب للعالمیة اما وجود العلم فیکون کل وجود کذلک لان ایجاب مسمی الوجود
فی الکل لا اختلاف او العلم مع الوجود فتترکب العلة وهو باطل اتفاقا من القائلین بالحال او العلم ای کونه

عالما وانه حال فليس بموجود فثبت ان العلة قد لا يكون موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذي هو موجود فيها وفرق بينه وبين العلم مع الوجود وبينه وبين كونه علما عالما

المسئلة الرابعة

العلة العقلية التي كلامنا فيه دون الشرعية مطردة تستلزم وجودها وجود حكمها اي كلما وجدت العلة وجد المعلول الذي هو الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا معنى وجوب الاطراد ولا خلاف فيه اصلا بين مثبتي الاحوال ومنعكسة تستلزم عدمها عدم حكمها اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم والخلاف فيه اي في الانعكاس ووجوبه في الاحوال الحادثة فانه مهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتي الاحوال واوجبه اي الانعكاس الاصحاب في الاحوال القديمة ايضا فلم يجوزوا عالمية الباري وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا له تعالى عالمية وقادرية بلا علم وقدرة ويلزمهم احد الامرين اما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضروري البطلان اذ يعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحيوة او لا لا يوجب كون محلها عالما او ثبوتها من غير علة وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغائرة له جاز ان يكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه اشار بقوله فجاز في المقارنة في العلم اي فجاز الثبوت بلا علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا يكون معللا به وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم الا انه قصد المبالغة في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان الحكم المقارن للعلة غير ثابت لها قال الاصحاب كل علة لا يكون منعكسة فهي غير مطردة ايضا واما قوله وسياتي تمامه في بحث الصفات فاشارة اي ما ذهبوا اليه من ان الاحكام القديمة واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة او لم يوجد والى جوابه الذي فصله هناك واعلم ان كل علة مطردة منعكسة وليس كلما مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال اذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين فبماذا يمتاز العلة من غيرها وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء لانا نقول يمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما ايجابا يصدق معه وجد العلم فاوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال ثبت كون المحل عالما فاوجب له العلم ويعلم بالضرورة ايضا وبدليل آخر يرشدنا الى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس

المسئلة الخامسة

ايجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضروري فانه لا يتصور علم عالم بلا عالمية يعني انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشيء آخر اصلا

وهو المراد بقوله سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم
بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فان قيل اقتضاء العلم للعالمية مشروط بقيامه
بالمحل ومشروط ايضا بالحيوة وانتفاء اضداده اي اضداد العلم قلنا هذه شروط وجوده فان وجود العلم
في نفسه مشروط بهذه الامور والكلام في شروط تاثيره وايجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة
وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لا سترة به

المسئلة السادسة

لا يوجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون والمختار هو
التفصيل الذي اشار اليه بقوله وهو انه ان جاز الانفكاك بين الحكمين اما من جانب واحد او من الجانبين
كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض فانهما حكمان يجوز انفكاك كل منهما من الآخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة
والا لزم عدم الانفكاك او عدم الاطراد وذلك لانه اذا وجدت تلك العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين
كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت تلك العلة كانت العلة غير
مطردة قيل ههنا اشكالان

الاول

ان لله تعالى علم واحد وعالمية متعددة بحسب تعدد المعلومات اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض ولهذا
لا يسد احدهما مسد الآخر فهذه العالميات التي لا تتناهى معللة بعلة واحدة هي ذلك العلم الواحد الثابت
له تعالى قلنا التزمه القاضي وقال عالميته تعالى متعددة مختلفة وهي مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده
الآمدي بان القاضي لما اعترف بان كون الرب عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر
الاجتماع بينهما لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما او عدم اطراد تلك العلة واثبت ابو سهيل الصعلوكي
من الاشاعرة لله علوما غير متناهية كل احد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه مخالف لمذهب الشيخ والائمة و
لما سياتي من البرهان على امتناع تعدد علم الله تعالى واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد في تعلق العلم
الواحد او تعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد التعلقات في حقه تعالى واما
في الشاهد فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم

الاشكال الثاني

الحيوة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين قلنا الحيوة شرط لوجود المصحح
في شرط لوجود العلة لا علة موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين واما ان امتنع الانفكاك بينهما
كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها اي بالعالمية الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك في الشيء
من الجانبين فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا نحكم فيها اي في الاحكام المتلازمة بايجاد العلة ولا بعدمها

الا بعد لا انه السمع على احدهما وقال الآمدي الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران في الشاهد اذا كانت الاحكام المتلازمة
من جنس واحد كالعالميات ويمتنع ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة
واما في الغائب فان كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعلقها بعلل متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد
فقد سبق ان عالمية الله تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية

المسئلة السابعة

لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس الاول وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة
اما على الجمع او على البدل او التركيب والكل باطل اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل كما مر ان في الواحد بالشخص
لا يعلل بعلتين ولان العلتين اما مثلان او ضدان فلا يجتمعان في محل واحد فلا يكونان موجبتين بحكم واحد او مختلفان
فيجوز افتراقهما فاذا ثبت احد العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم فلا اطراد للعلة الثابتة وان ثبت فلا
انعكاس للعلة المنفية وفيه منع جواز الافتراق بين المختلفين قال الآمدي والمختلفان لابد ان يختلف
احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة قادرة وقيام القدرة بها يوجب عكس ذلك واما
على البدل فضرورة انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى وهذا تمثيل تنبيه على حكم كلي ضروري
فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل بعلم الله تعالى وبعلمنا وهي حكم واحد قلنا لا مخالفة بين العلمين
الا بعارض كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف
العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما واما على سبيل التركيب فلان حقيقتها حال الانفراد والاجتماع
واحدة فاذا لم يؤثر في الحكم منفردين كما هو المفروض لم يؤثر فيه مجتمعين وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها
لا باعتبار خارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها فقيه منع ظاهر لان المقتضى هو المجموع
لا كل واحدة فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته ولان الصفات المختلفة احكامها مختلفة بضرورة كما
نبهنا عليه نقلا عن الآمدي واذا علل حكم واحد بجزء وصفين لم يكن هناك اختلاف في احكامهما

المسئلة الثامنة

في الفرق بين العلة والشرط اي شبئ الاحوال وهو من وجوه سبعة

الاول

العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا والشرط لا يطرد فقد يوجد ولا يوجد معه المشروط كالشرط الحيوة للعلم

الثاني

العلة وجودية كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط
عدميا كانتفاء الضد للعلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ان ما يتوقف المشروط في وجوده عليه الا انه يؤثر في
وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى الشرط لابد ان يكون وجوديا

الثالث

قد يكون الشرط متعددا بان يكون المشروط واحدا وشروطه كثيرة يلزم انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحيوة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة امور شرطا واحدا للمشروط

الرابع

الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته يعني ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده عليه

الخامس

العلة لا تنعكس اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا بالمشروط اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالآخر قال به القاضي والمحققون من الاشاعرة ومنعه بعض اصحابنا والحق جوازه ان لم يوجب تقدم الشرط على المشروط بل يكتفي بمجرد امتناع وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من اللبنتين المتساندتين بالاخرى فان قيام كل منهما ممتنع بدون قيام الاخرى ومثل ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم

السادس

الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التاثير فانه شرط للحادث ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالتين وكذا كل حكم بالقياس الى علته

السابع

الصفة التي يكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالمحل والحيوة وليس لها علة فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف الاحكام فالعلة لا يكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة

الثامن

الحكم الذي للواجب لم يتوقف على عدم شرط بل المتفق عليه انه لا يوجد بدون الشرط كالعالمية لله تعالى فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللة بعلة

التاسع

العلة مصححة لمعلولها اتفاقا وفي كون الشرط مصححا لمشروطه خلاف قال به القاضي كالحيوة للعلم فانه ذهب الى ان الحيوة وان لم يكن علة للعلم بل شرطا لكنه علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة لها ومنعه المحققون لجواز توقفه اي توقف العلم في صحته على شرط آخر كانتفاء اضداده ووجود محله فلا يمكن ان يكون الحيوة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية على اصل فاسد اعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق

الموقف الثالث

في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد خمسة المقدمة في تقسيم الصفات التي هي اعم من الاعراض وقد تقيد في تعريفها بالصفة
الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيه التقسيم المشهور عندنا يعني الاشاعرة تنقسم الى قسمين نفسية وهي التي
يدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج في وصف الذات به الى تعقل
امر زائد عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي يدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان فانه صفة ثبوتية زائدة
على ذات الجوهر والحدوث وهو كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو ايضا معنى زائد على ذات الحادث وقبول الاعراض
فان كونه قابلا يفتقر الى تعقل امر زائد بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال العبارة هي ما يحتاج وصف الذات به الى
تعقل امر زائد عليها وما ذكرناه في تعريفي الصفة النفسية والمعنوية انما هو على راي نفاة الاحوال منا وهم الاكثرون
وقال بعض من اصحابنا كالقاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع
بقائها كالامثلة المذكورة فان كونه جوهرا او ذاتا او شيئا ومتحيزا او حادثا وقابلا للاعراض احوال زائدة على ذات الجوهر
عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء الذات والمعنوية يقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها
وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال
منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة فالثبوتية
اقسام اي الصفة الثبوتية منقسم عندهم الى اقسام اربعة الاول الصفة النفسية فقال الجبائي واتباعه
منهم من خص وصف النفس وهي التي بها يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية
والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية للسواد
والبياض وقال الاكثرون من المعتزلة الصفة النفسية من الصفة اللازمة للذات فجوزوه اي جوزوا بناء على ذلك
اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا
وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب تعالى عالما وقادرا فانه لازم لذاته واتفقوا في النسخة المثبتة اثبتوا انها
اي الصفة النفسية يشترك فيها الموجود والمعدوم في انها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه القسم الثاني
الصفة المعنوية وقال بعضهم هي صفة المعللة بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا وقيل الصفة
المعنوية هي الصفة الجائزة اي غير لازم الثبوت لموصوفها القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل وهي
عندهم الحدوث وليست هذه الصفة اعني الحدوث صفة نفسية اذ لا تثبت حال العدم ... المعدوم
الممكن عندهم متصف بكونه نفسا ولا صفة معنوية لانها لا تعلل بصفة القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي
التي لا تحقق له في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده ولا تاثير للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام
فمنها ما هي واجبة اي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثها كالتحيز وقبول الاعراض للجواهر وكالحلول في المحل
والمضادة للاعراض وكايجاب العلة لمعلولها وقبح القبيح فان هذه صفات تابعة للحصول لموصوفاتها

عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة اي غير واجبة الحصول لموصوفه عند حدوثه وهي اما تابعة للارادة ككون الفعل الصادر
عن العبد طاعة او معصية وتعظيما او اساءة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك ارادة
وقصد وككون الامر امرا فان قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصدا الى طلب الفعل واما غيرها
اي غير تابعة للارادة ككون العلم ضروريا فانها تابعة لحدوث العالم وليست واجبة له لامكان تفاوت العلم
بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة وبينهم خلاف في تبعية الاتقان
للعلم او الارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في
بعض الاوقات في تلك الصناعة ما هو في غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم
به وقال آخرون منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان ما يؤثر
فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات
ما كان مقدورا مخترعا للمريد دون ما كان فيها ضروريا وقال آخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين
وبينهم خلاف في الحسن ايضا وهو مما يتبع الحدوث وجوبا كالقبح فيكون من قبيل الواجب وهو مما يتبع الحدوث مشروطا
بالارادة فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة **المرصد الاول في ابحاثه الكلية الشاملة لجميع الاعراض**
وفيه مقاصد الاول في تعريف العرض اما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيز هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام
والسلوب فليست موجودة والجواهر ايضا اذ هو غير قائمة بالمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام
بالغير هو اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال الاشاعرة والعرض
ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفات لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود
ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام
بالمتحيز وانما اختاروا هذا التعريف لانه اي العرض ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود الذي هو زائد
على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به ويرد عليهم الفناء اذ الفناء الجوهر فانه عرض عندهم
وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجوهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس ايضا
على اصل من اثبت منهم عرضا لا في محل كابي هذيل العلاف الكلام فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا في محل و
كبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين
مما لا يلتفت اليه واما تعريفه عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اي محل مقوم لما حل
فيه ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق اي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز
على معان مختلفة كوجود الجزء في الكل [illegible] ووجود الجسم في المكان او الزمان ومثل كون الشيء في الصحة والمرض
وكونه في السعادة [illegible] في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في
تفسير الحلول وتحقيقه [illegible] عبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس

بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا
الجواهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم يكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة
في المادة واشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد على ماهيته في الجوهر والعرض ومن ثم لم يصدق
الجوهر على ذات الباري **المقصد الثاني** في اقسامه عند المتكلمين وهو اي العرض اما ان يختص بالحي
وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة
وساير ما يتبع الحيوة وحصروا في عشرة باطل بلا شبهة واما ان لا يختص به وهو الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح
والطعوم والحرارة وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان كابر حسه ونقض عقله
وآخرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما وصف الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها و
اعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به متناهية بحسب الوجود
يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه ودل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق ايضا وهل يمكن ان يوجد
منه اي من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة
الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه اولا يمكن ذلك اختلف فيه فمن منعه وهم اكثر المعتزلة
وكثير من الاشاعرة نظرا الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعا فهو متناه والى ان ما لا يتناهى لا يكون
قابلا لهما وللتطبيق ايضا ومن جوزه كالجبائي واتباعه والقاضي منا في اكثر اجوبته فلانه ليس عدد اولى من عدد
فيجب اللاتناهي كما مر والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالمنع والجواز لضعف الماخذين ووجه
اي وجه ضعفهما ظاهر اما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم
واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف الواحد
والالف مراتب غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الا ترى انه لا امتناع في ان يكون
الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه **المقصد الثالث**
في اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه اي العرض منحصر في المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة
فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرة ولم ياتوا في الحصر بما يصح الاعتماد عليه
وعمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ووجه ضبط بحيث تقلل من الانتشار وتسهل الاستقراء انهم
قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة او لا والاول هو الكم وانما قلنا لذاته ليخرج عن حد الكم بالعرض
كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم
بالعرض والمراد بالقسمة هنا يعني حد الكم ان يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل لان كل منهما قابل

للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن ان يعرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى
يلحق للمقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان ملحوق
يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل
قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معد لها في قبولها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز
تعريف الكم بقبول القسمة الا انه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم
بقبول القسمة واريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل
وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال نا قلا عن المباحث المشرقية احد
المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يعرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يخصصه
بالمتصل لان الوحدة التي قسم اليها المنفصل لا يمكن ان يعرض فيها شيء وان شيء وفي عبارة الملخص نوع اشعار
بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان يترك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول
بل هو شامل للمعنى المتصل والمنفصل معا واليه اشار المصنف بقوله فلا يرد قول الامام الرازي انه مختص بالمتصل فيكون
الحد غير جامع لخروج المنفصل والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته اما ان يقتضي النسبة لذاته اي يكون
مفهومه معقولا بالقياس الى الغير او لا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف فرسمه صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس
العالية بسيط لا يتصور لها حد حقيقي لما صرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته وسينكشف
لك هذا الرسم في المرصد الثالث ولا يرد على تعريف الكيف الوحدة لانها عدمية فلا يندرج في العرض الذي
هو من اقسام الموجود والاول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه سبع الاول
الاين وهو حصول الجسم في المكان اي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه
هيئة يحصل للجسم بالنسبة الى المكان الحقيقي وقد يقال الاين لكونه وحصوله في ما ليس حقيقيا من امكنته مثل الدار
والبلد والاقليم والمعمورة او غير ذلك مجازا اي قولا مجازيا فان كل واحد منها يقع في جواب اين هو الثاني
متى وهو الحصول او الهيئة الناشئة للحصول في الزمان او طرفه وهو الآن كالحروف الآنية الى صاة فعه مثل البار
والتار وتقسيم المعنى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها
فانه يجوز ان يجاب بها للسوال بمتى الآن الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان
في الاين الحقيقي الثالث الوضع وهو هيئة يعرض للشيء اي للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى البعض بالقرب والبعد
والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشيء كوقوع بعض نحو السماء مثلا وبعضها
نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة للسببين معا فالقيام والاستلقاء وصفان متغايران لاختلاف نسبة
الاجزاء فيهما الى الخارج ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفي فيها بالنسبة فيما بين
الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا يتغير النسبة فيما بين اجزائه

ان القسمة الكلية ان اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي لا يعرض للكم اصلا بحسب المجاورة فهي عارضة بالذات فلا بد فيه ولو اريد الاول كان ثابتا للمتصل ولم ينقض باختصاصه اصلا

حيث قال لانه مختص بالمتصل ١٢ محمد عزيز حسن

كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحده باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما
ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس
والفصل متحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس فارقت فصلا ثم فارقته وقارنت الى فصل آخر فالحق
اذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع الرابع الملك ويسمى الجدة وهي هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا
القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحاط يمتاز الملك عن المكان اي الاين المتعلق به فانه وان كان هيئة عارضة
للشيء بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء كان ذلك المحيط امرا طبيعيا خلقيا كالاهاب
للهرة مثلا او لا يكون طبيعيا سواء كان محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالتختم
والتعمم والتخفف والتقمص ونحوها الخامس الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة تعقل بالقياس الى نسبة
اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاول كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها اي البنوة
ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن
حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه صفة هي الاين واذا نسبنا الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل
مضافا فالان لفظ المكان نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اي متمكنا فيه
فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشيء في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشيء والمكان لا نسبة
معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من هذه المقولة وبهذا الذي صورناه لك يمكنك الفرق بين النسبة التي ليست
بمضاف وبين المضاف فاعقله وتحققه في ساير النسب فانه مما قد طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا السادس
ان يفعل وهو التاثير كالمسخن ما دام يسخن فان له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التاثير الذي هو من مقولة ان يفعل
فهو يعني ان يفعل غير ما هو مبدأ السخونة اي المسخن لانه يبقى بعد التسخين الذي لا بقاء لمقولة ان يفعل بعده وربما كان
ذلك المبدأ جوهرا السابع ان ينفعل وهو التأثر كالمتسخن ما دام يتسخن فان له حالة غير قارة وهي التأثر فهي
الذي من مقولة ان ينفعل فهو يعني ان ينفعل اذن غير السخونة لبقائها بعده اي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة ان
ينفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب
وغيره واستعداده لها اي غير استعداد المتسخن للسخونة الثبوتة قبله اي قبل التسخن الذي هو من مقولة الكيف ايضا
ولما كانت هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال
قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها اي عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا لا نم انهما عرضان اذ لا وجود لهما في
الخارج وان سلمنا انهما عرضان موجودان فنحن لم نحصر الاعراض باسرها فيها اي في التسع على معنى ان كل ما هو
عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا بل حصرنا فيها المقولات وهي الاجناس
العالية على معنى ان ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع فلا يرد ان اي الوحدة والنقطة علينا الا
اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت انهما جنسان

قوله الاضافة اخص من مطلق النسبة ... [illegible]

ان يفعل

عالیان للاعراض خارجان عن التسع فیبطل بهما حصر الاجناس العالیة فیها ولم یثبت شیء منها ای من هذه الامور
الثلثة لجواز ان یکون قولهما علی ما تحتهما قولا عرضیا وان یکون ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقیقة او انواعا حقیقیة لا
اجناسا وان یندرجا فی مقولة الکیف کما ذکر فی المباحث المشرقیة ای لانهما عرض لا یتوقف تصوره
علی تصور امر خارج عن حامله ولا یقتضی قسمة ولا نسبة فی اجزاء الحامل واما اندراجهما فی مقولة الکم علی ما زعمه
فباطل لان الکم هو الذی یقبل القسمة لذاته بخلافهما واعلم ان دعوی الانحصار للمقولات العرضیة فی التسعة
یشتمل علی مقامین احدهما ان هذه التسعة اجناس عالیة والثانی انه لیس للاعراض جنس عالیا سواها ولیس شیء
من هذین المقامین بیقینی وذلک انه لم یثبت کون کل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان یکون ما تحته امورا
متخالفة بالحقیقة وهو عارض لها فیکون عرضا عاما لا جنسا ولا کونها ولم یثبت ایضا کون هذه التسعة علی
تقدیر جنسیتها اجناسا عالیة لجواز ان یکون ما تحتها انواعا حقیقیة فیکون کل منها جنسا مفردا لا عالیا
او ان یکون اثنان منها او اکثر داخلا تحت جنس آخر فیکون ذلک تحت الجنس الآخر جنسا متوسطا
ان کان ما تحته اجناسا او اجناسا سافلا ان کان ما تحته انواعا حقیقیة فظهر انه لم یثبت المقام الاول
بل نقول لم یقصد احد منهم لاثباته اصلا ولا الحصر ای ولم یثبت الحصر الذی هو المقام الثانی لجواز مقولة
اخری ای جنس عالی الاعراض مغایرة للتسعة المذکورة وقد احتج ابن سینا علی الحصر بما خلاصته ان العرض
ینقسم انقساما دائرا بین النفی والاثبات الی الکم والکیف والنسبة کما مر من ان العرض اما ان یقتضی لذاته القسمة
اولا الثانی اما ان یقتضی النسبة لذاته اولا فهذه اقسام ثلثة لا مخرج للعرض عنها الجوهر فالحصر اقسام
الموجود الممکن فی اربعة وهذا علی فالنسبة اما الاخری ای لاجزاء موضوعها بعضها الی بعض وهو الوضع اولا یکون النسبة
بین اجزاء موضوعها بل المجموعة الی امر خارج عنه وهی ای هذه النسبة اما الی الکم فان کان قارا لا یجوز
اجتماع اجزائه معا فان انتقل ذلک الکم القارة ای بانتقال موضوع النسبة فهو الملک او الاین وان کان
ذلک الکم غیر قار فهو متی واما الی النسبة فالمضاف لان النسبة متکررة واما الی کیف لا ینقل النسبة الی
الکیف الا بان یکون منه غیره وهو ان یفعل او یکون ینفعل
واما الی الجوهر وهو لا یقبل النسبة لذاته بل لعارض من عوارضه الی العارض مما ذکرنا من الاعراض
الثلثة فالنسبة الی الجوهر راجعة الی النسب المذکورة لا قسما برأسه فی عشر مقولات
والاعراض فی تسع منها والاعتراض علی ما ذکر فی هذا الحصر انا لا نم ان النسبة الی الکم بالاحاطة فقط
حتی تنحصر فی الاین والملک بل قد یکون بالنسبة الی الکم بوجه والمطابقة
التی هی الاتحاد والیف فاعتبرت فی الوضع نسبة الاجزاء الی الاجزاء والی الخارج ایضا کما مر فقد جاز الترکیب
وانه یوجب تکثیر الاقسام او یجوز ان یعتبر الترکیب بین النسبة الی الکم والنسبة الی الکیف مثلا فیکون
قسما خارجا عن الاقسام المذکورة والضم فیه تمییز من الاقسام الممکنة النسبة الی العدد الذی هو الکم المنفصل

فلا يرد ما قيل على نقائه اي انتقاض هذه القسمة واليقين فالنسبة الى الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولا يتعين
الا بكيفية متى او لا يجب ان يكون تلك النسبة بالحصول فيه حتى يكون متى فان الحركة التي كان الزمان
مقدارها والجسم الذي هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس انتساب شيء منهما الى الزمان بحصوله فيه
واليقين الامر اي النسبة الى الكيف لا تقبل الا بانه من غيره او منه غيره وما الدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة
بالمشابهة واذا جاز ان يكون النسبة اليه على وجه آخر لم يكن منحصرة في ان يفعل وان ينفعل على ان انحصارها في تين
المقولتين في النسبة الى الكيف منظور فيه واليقين فالنسبة الى ذات الجوهر معقولة كالحصول فيها اي حلول الاعراض
في ذات الجوهر وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه
وبالجملة فليس انتفاء ما ابديناه من الاقسام ضروريا وانتم مطالبون بالحجة عليه ولو قيل استقرينا الوجود فما وجدنا
شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة غير ذلك الذي ذكرنا كان هذا التقسيم ضائعا ووجب الرجوع اولا ذي اثر
قبل كل شيء الى الاستقراء وطرح سورة هذه المقدمات الطويلة وان اراد ابن سينا بما ذكره الارشاد الى
كيفية الاستقراء فلا باس فان فيه اي فيما ذكره تقريبا الى الضبط الجامع للمنتشر وتبعيدا عن الخبط الناشئ
من الانتشار ثم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه
سوى الاستقراء الذي لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك خالفه بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم
والكيف والنسبة وجعلها امة الباقية وبعضهم جعلها خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن
قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير فهو النسبة والاضافة ونحوها بدون الغير
فاما ان يقتضي لذاته القسمة فهو الكم والا فهو الكيف وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات
فلا يندرج في المقولات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان
والعمى والجهل مندرجة فيها وكذا مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس
لماهيات لها وحدة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشيء ابيض لا يحصل ماهية
نوعية واما الحركة فالحق انها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتي الفعل والانفعال
اعتباريتان فلا يندرج الحركة فيها **المقصد الرابع في اثبات العرض** لم ينكر وجوده الا ابن كيسان
الاصم فانه ذهب الى ان العالم كلها جواهر فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا ليست اعراضا بل
جواهر وانا قائلون به اي بوجود العرض اتفقوا على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة قليلة لا يبالي بهم كابي الهذيل
العلاف ومن تبعه من البصريين فانه جوز ارادة عرضه بحدث لا في محل وجعل الباري تعالى مريدا بها اي
بتلك الارادة والضرورة كافية لنا في تمييز المقابلين فانا ندرك الالوان والاضواء والاصوات
والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها بحواسنا ولا نشك في انها مما لا يجوز قيامها بالذات بنفسها
ودعوى كون الارادة قائمة بنفسها وكون الباري عز وجل وعلا مريدا بها مع افتقارها ونسبتها اليه والى

غيره مكابرة صريحة المقصد الخامس في ان العرض لا ينتقل من محل الى محل على قياس انتقال الجسم
من مكان الى مكان وهذا الحكم قد اتفق عليه العقلاء على صحته فعند المتكلمين لان الانتقال انما يتصور
في المتحيز وذلك لان الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد ما كان في حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في المتحيز
والعرض ليس بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المفسر بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان الى مكان آخر
واما انتقال العرض الذي كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا
مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما في المحل الاول
او الثاني وكلاهما باطل لان كونه في المحل الاول استقرار فيه مقدم على انتقال عنه وكونه في المحل الثاني
ثبوت فيه متأخر عن الانتقال اليه واما في محل آخر ويعود الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويلزم
ذلك المحذور لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون آن مفارقته لمحله
هو آن مقارنته بمحل آخر واما عند الحكماء فان تشخصه اي تشخص العرض المعين ليس لذاته وماهيته
وللوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه
ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى الكل سواء فلو اقتضى تشخص
هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو اي تشخصه بمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى اي تشخص
آخر غير التشخص الذي كان حاصلا في المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقته
عنه باقيا بتشخصه بل يجب انتفاؤه ح فلا يكون الحاصل في المحل الآخر عين الذي عدم بل شخصا آخر
من نوعه والانتقال من محل الى محل آخر لا يتصور الا مع بقاء الهوية المنتقلة عن احدهما الى الآخر
واذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال اصلا وفيه نظر لجواز ان يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم ح
انحصار النوع في الشخص انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان اريد بهويته
الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان اريد وجوده
العيني فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات
في افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس دار نعم يرد على الدليل انا لا نسلم استواء
نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصا اذا كان المنفصل
فاعلا مختارا فان له ان يختار ما شاء ويتجه ايضا عليه انه لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه وربما يقال
في اثبات امتناع الانتقال العرض يحتاج الى المحل فنقول اما ان يحتاج العرض المعين الى
محل معين فلا يفارقه لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه
لذاتها او الى محل غير معين ولا وجود له لان كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم ح ان
لا يوجد العرض في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعا فتعين الاول فامتنع

الانتقال وهو المط وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض المعين الى المحل بلا شرط التعيين اي الى المحل مطلق
غير مقيد بالتعيين وانه اعم من المعين الذي قيد بالتعيين فيوجد ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعيين
في كل معين من المعينات لا الى المحل المقيد بشرط عدم التعيين حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم
ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعيين ولا يحتاج الى المقيد بعدم
التعيين اذ لا يلزم من عدم اعتبار التعيين في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم
التعيين فيه كما قد علمته من ان الماهية المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم يقيد به اعم من آه
المخلوطة المقيدة الموجودة في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها وايضا
فهو اي بما ذكرتم من الدليل وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا الى الحيز
بالض فاما ان يحتاج الى حيز معين او غير معين والثاني بط لان غير المعين لا وجود له فتعين الاول
فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل هذا الذي
ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره
والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل في المحل الثاني وهو المجاور
او المماس تشخص آخر من الرائحة والحرارة مماثل للاول الحاصل في التفاح او النار يحدثه الفاعل
المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة او يفيض ذلك التشخص الآخر على المحل
من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له في المجاورة والمماسة **المقصد
السادس** لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا في عدم الجواز
وجوه المذكور في الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز
الموصوف وهذا اي كون الشيء متبوعا لتحيز غيره به لا يتصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية
غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض
ليس المتحيز بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم به غيره الوجه الثاني العرض المقوم لا يجوز
ان يقوم بنفسه وان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل الاعراض المقوم بها الى غير النهاية
والا فجميع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض
واحدا كان او متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به وان انتهت الاعراض المقوم بها الى الجوهر
فالكل قائم به لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وح فلا يكون عرض قائما بعرض والمقدر خلافه
وهما اي هذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلا نم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم بل هو الاختصاص
الناعت وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا
والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز وتحققه اي تحقق ان معنى القيام

هذا دون ذلك امران الاول التحيز صفة للجوهر قائمة به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيزه والا كان
مستغنيا الذي هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم
التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر
لقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشئ بنفسه او يتسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام
كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني او صفات الباري قائمة به
كما سبقه من غير شائبة التحيز في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فلانه لا يبعد ان يقوم عرض لعرض بان
وذلك العرض الثاني بآخر مترتبة الى ان ينتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه
ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما بالجوهر وتابعا
له في تحيزه ابتداء بل هناك ما تبعه في ذلك بواسطة والقول بان التابع لا يكون متبوعا لآخر ليس
هذا اولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا لكونه
تابعا وحالا وهذا اي ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخرة الى الجوهر محل النزاع فان
قيامه به مع عدم الانتهاء اليه محال لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض
بالعرض لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل
وهو مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة
احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة
القائمة بالجسم فانها يوصف بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح
بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطئ والجواب انه لا يصح هذا الاحتجاج لا على مذهبنا فانهما اي
السرعة والبطوء ليسا عرضيين ثابتين للحركة بل هما للسكنات اي السرعة والبطوء لاجل السكنات
المتخللة بين الحركات وقلتها وكثرتها فحاصل البطوء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه
لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطوء ولا شك انهما
بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان يكون
طبقات الحركات ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطوء انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة امر
موجود الا الحركة المخصوصة التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة الحقائق واما السرعة والبطوء
اللذان يوصف بهما الحركات فمن الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركات
المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى البعض عرض لها في الذهن السرعة والبطوء ولذلك ولكونهما امرين
نسبيين اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فانها اي الحركة يكون سريعة بالنسبة
الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى فعلى هذا فالسرعة والبطوء وصفان للحركة اعتباريان

ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج
آخر وهو ان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح لانه الذي يوصف بهما والسطح
عرض فاشار الى جوابه بقوله واما الخشونة والملاسة وان نسلم انهما كيفيتان اي لا نسلم انهما من باب الكيف
بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان فمحلهما
بالجسم لا بالسطح **المقصد السابع** ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من الاشاعرة الى ان العرض
لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد آخر
مثله وتخصيص كل واحد من الآحاد المتقضية المتجددة بوقته الذي وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه
يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت
وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فيلزمهم استغناء العالم
حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده
فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر
ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا ووافقهم على ذلك
النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة
والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم
والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون
خلاف كما ستعرف في مباحث الاكوان قالوا اي الفلاسفة وما لا يبقى من هذه الاعراض السيالة يختص
امكانه بوقته الذي وجد فيه لا قبل ولا بعد اي لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده فاستناده
الى سلسلة متقضية لذلك الاختصاص احتج الاصحاب على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة الاول انها
لو بقيت لكانت باقية اي متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نم
ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نم
امتناع قيام العرض بالعرض الوجه الثاني يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية من وجوده لان
الله سبحانه وتعالى قادر على ذلك اجماعا فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال
وجود مثله فيها والا اجتمع المثلان وذلك محال فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون
باطلا قلنا يخلقه الله تعالى منه اي في ذلك المحل بان يعدم الاول عنه لان جواز الحالة مثله في محله في
الحالة الثانية ليس مطلقا بل مشروطا باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز ايجاده مثله
في محله في الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها وايضا ما ذكرتم يلزمكم في الجوهر لانه يجوز خلق مثله
في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المثلين

بالذات في حيز واحد فانتقض دليلكم الوجه الثالث وهو العمدة عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب
انها اى الاعراض لو بقيت في الزمان الثاني فيمن وجودها امتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده
واللازم الذى هو امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع
بلا اشتباه فيكون الملزوم الذى هو بقاء الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه اذا زال العرض
بعد بقائه فاما ان يزول بنفسه ويقتضي ذاته زواله واما ان يزول لغيره المقتضي لزواله وذلك الغير اما
امر وجودى يوجب عدمه لذاته اى لا باختياره فيكون فاعلا موجبا وهو طرو الضد على محل العرض
او لا يوجبه لذاته بل باختياره يوجبه وهو الفاعل المعدوم بالاختيار واما امر عدمى وهو زوال الشرط
وهذه الاقسام الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه
يوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشئ من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه واما زواله بطرو
ضده على محله فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضد لم
يمكن اتصافه بضد آخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء
الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معلل به ونقول في ابطال هذا القسم لما كان
التضاد من الطرفين فليس الطارى بازالة الباقي اولى من العكس وهو ان يدفع الباقي للطارى
بل الدفع الصادر من الباقي اهون من الدفع الصادر عن الطارى فيكون الدفع اقرب الى
الوقوع من الرفع واما زواله بعدم مختار فلان الفاعل بالاختيار لابد له من اثر يصدر عنه والعدم
نفى محض لا يصلح اثر المختار بل ولا الفاعل اصلا ونقول في ابطال كون زواله للمختار وما اثره عدم فلا اثر له
اذ لا فرق بين قولنا اثره لا وقولنا لا اثر له كما مر في بحث الامكان فليس الفاعل الذى يسند اليه زوال
العرض فاعلا اصلا سواء فرض مختارا او موجبا واما زواله لزوال شرطه فلان ذلك الشرط ان كان
عرضا آخر ننقل الكلام الى العرض الذى هو الشرط فيكون زواله بزوال شرط الذى
هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وان كان ذلك الشرط
جوهرا والجوهر في بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض مشروط ببقاء
الآخر وموقوف عليه والاعتراض اى على الدليل الذى عده عمدة انا نختار انه يزول بنفسه قولك
فلا يوجد ابتداء قلنا لجواز ان يوجب ذاته العدم في الزمان الثالث او الرابع خاصة اى دون الزمان
الثاني فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون
اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ثم هذا الدليل
الذى ذكرتموه وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه وذلك بان يقال لا يجوز زواله في الزمان
الثاني لان زواله فيه اما لذاته او لغيره الى آخر الكلام مما هو جوابكم عنه في صورة النقض فهو جوابنا

وفي صورة النزاع والضد فقد يزول الضد الطارئ على محله قولك حدوثه في ذلك المحل مشروط بزواله عنه قلنا ان
اوجبت في الشرط التقدم على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطارئ مشروطا بزوال
الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له عليه اذ لو كان حدوث الطارئ وزوال
الباقي معا لاندفع الاجتماع على هذا الاشتراط ايضا وان لم توجب في الشرط التقدم بل اكتفيت
بمجرد امتناع الانفكاك لم يمتنع التعاكس كما مر فجاز ان يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور
اللازم منه معية كما ان دخول كل جزء من اجزاء الحلقة الدوارة على نفسها في حيز الجزء الاخير مشروط
بخروج الآخر عنه وبالعكس ولا محذور في ذلك لان مرجعه الى تلازمهما وبالجملة اي سواء
جوزنا التعاكس في الاشتراط او لا فهما اي زوال الباقي وطريان الضد الحادث معا وهذه
المعية لا ينافي في العلية اذ العلية تقدم في العقل فقد يكون طريانه علة لزوال الباقي
مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول فانهما متقاربان بحسب الزمان مع كون العلة
متقدمة في العقل والحكم بان الطارئ يعيد اولى بازالة الباقي من عكسه باطل لان الطارئ اقوى لقربه من السبب وبعد الباقي منه
وايضا فقد يزول الباقي بالفاعل الذي يفعله لا لانه يفعل عدمه فذلك لا يحتاج الى اثر الفاعل صادر عنه بل بمجرد امتناع الفاعل
من القادر عما فعله كاف في زواله وايضا لا نزم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا صادرا عن
الفاعل نعم ذلك مسلم في العدم المستمر واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل
كالوجود الحادث وما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بزوال الشرط قولك هو الجوهر
اذ لو كان عرضا تسلسل واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض
فيدور قلنا ممنوع اي لا دور ولا تسلسل ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا
لا يبقى على التبادل اي الى ان ينتهي الى ما لا بدل عنه وعنده يزول يعني ان الاعراض
عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه كالحركات ج جاز ان يقال شرط العرض
الباقي عرض لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض التي لا يبقى لذاتها كدورات متعددة
من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود
ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام يتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت اي ما لا بدل عنه
كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المتعددة فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل
وجاز ايضا ان يقال شرط العرض هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور كما
اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير القارة لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى
ما هو مشروط به هكذا ينبغي ان يضبط هذا الكلام واعلم ان انتظام طرد هذا الدليل في الاجسام
ايضا كالاعراض غير باقية بل تتجدد حالا فحالا وسيرد عليك في الكتاب ان الجسم ليس مجموع

باعراض متعددة متجددة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد
الاجسام على مذهبه فلا حاجة الى طرد الدليل منها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة
من الجواهر الافراد كما هو المشهور من مذهبه والتقييد بما ذكرناه قوله ومنها اي من طرد هذا الدليل في
الاجسام ليعلم انه يرد الاجسام نقضا عليه اي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام وقد يجاب عنه
اي عن هذا النقض بانه يعني الجسم بل الجوهر مطلقا قد يزول بعرض يقوم له اي يخلق الله سبحانه عرضا
منافيا للبقاء فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول كالفناء عند المعتزلة فانه عندهم عرض اذا خلقه الله
فنيت الجواهر كلها فان قيل المشهور في المعتزلة البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله
لا في محل فيفنى به الجواهر ولا يكون قائما بالفاني كما ادعيتموه اجيب بانه جاز ان يخلق اولا في محل
ثم يتعلق بمحل اراد الله افناءه والاولى ان يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم
في مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا في ان احدهما قائم بالمحل دون الاخر او بانه قد يزول الجوهر
بعرض لم يخلقه الله فيه عندنا يريد ان ما ذكر اولا هو طريق زوال الجوهر على راي المعتزلة ولنا في
زوالها طريق اخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فيزول قطعا والجواب
عن جواب النقض ان يقال اذا جوزتم في فناء الجوهر الباقي ذلك الذي ذكرتموه من انه يقوم به
عرض ينافي بقاءه او لا يخلق الله عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم الدليل
في اصل المدعى ايضا الا ان يعود انت او يعود المستقل الى ان العرض لا يقوم به عرض فلا يتصور فناؤه باحد
الوجهين المذكورين في فناء الجوهر والكرامية من المتكلمين احتجوا به اي بهذا الدليل على ان العالم لا يعدم
ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري [illegible]
فيه اصلا فيمتنع زوالها قطعا وسياتيك في مباحث صحة الفناء على العالم زيادة بحث عن هذا الموضوع يزداد به
انكشافه عليك ثم القائلين ببقاء الاعراض طرق الاول المشاهدة فانا نشاهد الالوان الباقية فانكار بقائها
قدح في الضروريات قلنا لا دلالة لها اي للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة
بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال متواردة على
الاتصال الثاني ان يقال اذا جوزتم توارد الامثال في الاعراض فليجز مثله في الاجسام فيلزم ان لا يجزم ببقاء
الاجسام وهو باطل اتفاقا قلنا ما ذكرتم تمثيل وقياس فقهي بلا جامع فكان فاسدا ولو سلم فحكمنا ببقاء الاجسام بمشاهدة
استمرارها حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل بل حكمنا ببقاء الاجسام بالضرورة العقلية لا بالمشاهدة
الحسية وبانه لولاه اي لولا بقاء الاجسام لم يتصور الموت والحيوة لان الموت كما هو المشهور عدم الحيوة عن محل اتصف بها
واذا لم يكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحيوة الثالث العرض يجوز اعادته وهو اي اعادته تبادل ان
يعاد وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وجوده واذا جاز وجود العرض في وقتين

مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط بين الوقتين فدونه اي فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز
ولا يمتنع بقاء الاعراض قلنا الشيخ منع اعادة العرض لا خير عليه في ذلك وان سلم ان الاعادة جائزة فقياس بلا جامع
اي فقياس حكم وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما مع تخلله قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اي اولوية الوجود
بلا تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها اذ الجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء
بل نقول ذلك اعني الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جائز وهذا اي الوجود فيهما بلا تخلل ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الاول
في الجواز اصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم فيه العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري فيهما العقل
بمعونته ايضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا تجدي طائلا المقصد الثامن العرض الواحد بالشخص
لا يقوم بمحلين بالضرورة اي هذا حكم معلوم بالنص ولذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر جزما مستغنيا
الى فكر ولا فرق بينه اي بين جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد
في آن بمكانين فكما ان الجزم الثاني بديهي بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل
كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان الاستبعاد
ليس على السواد لامكان حلول اعراض متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان
ويؤيده اي يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين ان العرض انما يتعين ويتشخص بمحله
كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على
تشخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضروري بل
تنبيه ببيان لميته فان الشيء المعلوم بالبديهة اذا علم بلميته اطمأنت النفس اكثر وان كان الجزم اليقيني
حاصلا بدونه ولم نجد له مخالفا الا ان قدماء المتكلمين هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب وهو الصحيح
ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة وغيرها من
الاضافات المتشابهة الطرفين قالوا المتضايفان ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل واحد منقطعا
عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة ليرتبط بينهما والحق انهما مثلان فقرب هذا من ذلك مخالف
بالتشخص لقرب ذلك من هذا وان شاركه في الحقيقة النوعية وهذه المشاركة اعني الوحدة النوعية كافية
في الربط بين المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية وتوضيحه اي توضيح ما ذكرنا من الاختلاف
الشخصي في المتشابهين المتخالفان من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا شبهة عند ذي مسكة انهما
متغايران بالتشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بها بين المضافين اعني الاب والابن ويلزمهم
قيامه اي جواز قيامه باكثر من الامرين اعني محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما تحقق بين
شيئين تحقق بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا ايضا ولا يفيد دفع هذا الالزام عنهم
الا بيان الفرق فيه قال ابو هاشم التاليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول وهو كونه عرضا

يقوم بجزئين فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وليس ذلك العسر في
الانفكاك الا لتأليف يوجب ذلك العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين اجزائه كما في المتجاورات
ولا يتصور ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك في العدم المحض فهو يعني التأليف صفة ثبوتية موجودة موجبة
لصعوبة الانفكاك ولا يقوم التأليف بكل واحد من الجزئين ضرورة اي لا يجوز ان يقوم بهذا الجزء فقط
او بذاك الجزء فقط لان التأليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين
لكان اظهر فهو قائم بهما اي بكل منهما معا لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا وهو المط وجوابه
منع ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام للتأليف القائم بتلك الاجزاء بل للفاعل المختار
الذي الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك به واما الثاني
وهو انه لا يقوم باكثر من جوهرين فلانه لو قام التأليف الواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التأليف بعدم
جزء واحد من تلك الثلاثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والتالي باطل لان الجزئين الباقيين
بينهما تأليف قطعا لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه ان التأليف الذي بين الجزئين غير التأليف
الذي بين الثلاثة اي يجوز ان يقوم تأليف بجزئين كما ذكرته ويقوم تأليف آخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا
التأليف القائم بالثلاثة مغايرا بالشخص للتأليف الاول القائم بالجزئين وان ماثله في الحقيقة
النوعية والمنتفي عند ما عدم واحد من ثلثة هو التأليف الثاني القائم بالثلثة دون التأليف الاول
القائم بالاثنين فلا يلزم مع انعدام التأليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه
بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع
فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سياتي واما قيامه بمحل مع قيامه
بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا اي بطلانه بديهي وما نقل من ابي هاشم في التأليف ان حمل على
القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التأليف وكونه وجوديا وان حمل على الانقسام الثاني
فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة في وجودية التأليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الاخير الذي
علم بطلانه **المرصد الثاني** في الكم قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من
الكيف فان احد قسميه اعني العدد يعم الماديات والمجردات واصح وجودا من الاعراض النسبية
لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات وفيه مقاصد تسعة الاول الكم له
خواص ثلث يتوصل بها الى معرفة حقيقته الاولى انه يقبل القسمة والقسمة يطلق على معنيين على
القسمة الوهمية وهي فرض شيء غير شيء وقد مر ان هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة العقلية
وهي الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر والاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض
يعني باقيها بواسطة اقتران الكمية بها اذ لو تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك

فرض انقسامه وان اقتضى الثاني لا يقبله الكم المتصل الذي هو المقدار فان القابل يبقى مع المقبول والا لم
يكن قابلا له حقيقة بالفرض عند الانفكاك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم اي المقدار الاول بعينه لانه متصل
واحد في ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كمان اي مقداران آخران لم يكونا موجودين
بالفعل والا كان متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة نعم الكم المتصل الحال في
المادة الجسمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم في تلك القسمة كما يعد الحركة
الى الحيز للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية
هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة
الفكية ان اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا يعرض للكم المتصل لا يعرض للكم المنفصل ايضا لان معروض
الوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعضه فلا يتصور
هناك زوال اتصال حقيقي واذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض
الوحدات بالذات لا للوحدات في انفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال
الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات فانها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات
الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية وجود عاد فيه يعده اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد
بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان
او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل وهو حبل طوله ستون ذراعا بالاذرع
ومعنى العد انك اذا اسقطت منه امثاله اي في المعدود امثال العادة فني وقد يفسر العد باستيعاب
العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقدار ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة
الخاصة الثالثة المساواة ومقابلاها اعني الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد
ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه الحكم منها بالمساواة او الزيادة او النقصان واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ
معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية وسوى
هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الاول لانه اذا فرض اجزاء في كم فاما ان يوجد
بازاء كل جزء مفروض في ذلك الكم جزء مفروض في كم آخر او اكثر او اقل فيتصف الكم الاول بالمساواة
او بالنقصان او بالزيادة مقيسا الى الكم الثاني ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة
واللامساواة وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيفرض فيه
ما يساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهي شيء آخر فقبول القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة
بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ومجرد هذه المساواة كافية في القسمة المذكورة او يقال
ان كون المقدار بحيث يفرض شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي

هو بغير منه العقل اولا شيئا اذ لولا ذلك لم يمكنه ان يفرض شيئا فيه يفرض بعده شيئا آخر ومجرد هذه المساواة
كافية فے قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما فے الكتاب انما هو فی المساواة واللامساواة العددية
وان عكسه انما هو فے المساواة واللامساواة المقدارية قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم بالمساواة
والمفاوتة لان المساواة لا يعرف الا بانها اتحاد فے الكم فيلزم الدور وذكر في المباحث المشرقية انه
يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس منفردا بل انما يناله
مع المتكلم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد فی تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا امكن تعريف ذلك المعقول
بهذا المحسوس يعني هذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا ينقض توقف معرفة
عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل منه قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل
وعدم تناوله للمنفصل بالقيد المذكور الذي زيد فے مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث المشرقية
واشير اليه فے الملخص وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار هذا القيد وان القسمة الفرضية تتناول
الكم بقسمته معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة واما توجيه المصنف كلام الامام بقوله كانه اخذ القسمة الانفكاكية
فليس بشئ اذ قد تبين آنفا ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد حرر الكلام في كتابه تقريرا
واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول الانفكاكية بالكم المتصل واعلم انه وقع فے نسخة المتن التي بخط المصنف
لفظ المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابيه فمنهم من نبه لذلك فنفى الكلام
على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصرت بما حققناه . ولا يمكن
بين الخالطين بل يمكن تعريف الكم بوجود ابعاد فانه الخاصة الشاملة للكم ولا يتوقف معرفتها على معرفته
ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي يمكن ان يوجد فيه شئ يكون واحدا عادا له سواء كان
موجودا بالفعل او بالقوة **المقصد الثاني في اقسامه** فان كان بين اجزائه حد مشترك
فهو الكم المتصل كالمقدار فان اي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار او نهاية للجزئين باعتبار
آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف بحسب ما يبتدأ منه فرضنا وتوضيحه ان الكم هو الذي
يمكن لذاته ان يفرض منه شئ غير شئ فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك
بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه نهاية لاحدهما وبداية
للآخر ونهاية لهما وبداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان
الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط واذا قسم الجسم فالحد المشترك
هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة فے النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه
بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك
جزءا آخر فے المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة اقسام تقسيما

الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزأ من الخط بل هو عرض فيه وكذلك الخط بالقياس الى السطح والسطح
بالقياس الى الجسم ثم قوله فان اى جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا
بين جزئين آخرين منه فجعل النقطة جزأ في الخط تجوز في العبارة والا وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك

فالمنفصل كالعدد فانك اذا اشرت من العشرة الى السادس انتهى اليه الستة وابتدا الاربعة الباقية
من السابع لانه اى السادس فلم يكن ثمه امر مشترك بينهما يعنى بين قسمى العشرة وهما الستة والاربعة
كما كانت النقطة مشتركة بين قسمى الخط والكم المتصل اما غير قار اى لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود
وهو الزمان فالان مشترك بين قسمية الماضى والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمى الخط فيكون الزمان
من قبيل الكم المتصل واما قار الذات اى يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم
المقدار في الجهات الثلث فجسم تعليمى وهو اتم المقادير او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فخط
فهذه اربعة اقسام للكم المتصل والكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات
فالمتفرقات هى المفردات والمفردات احاد والواحد اما ان يوخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ
معه شئ آخر او يوخذ من حيث انه واحد هو شئ معين فالاحاد الماخوذة على الوجه الاول وحدات
مجتمعة بينها انفصال ذاتى فيكون عددا مبلغه تلك الوحدات فهى كم بالذات والماخوذة على الوجه الثانى
امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهى كم بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله لانه
اى الكم المنفصل لا بد ان ينتهى الى وحدات اى الى احاد كما عرفت والوحدة ان كانت نفس ذاتها اى
نفس ذات تلك الاحاد بان يكون ماخوذة من حيث انها احاد فقط فهو اى المجتمع من تلك الاحاد
الكثيرة التى هى العدد وان كانت الوحدة عارضة لها اى لتلك الاحاد بان تكون ماخوذة من حيث
انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات فهى كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الذى عد مقولة
من المقولات **المقصد الثالث** الابعاد الثلثة الجسمية تسمى الطول وهو الامتداد المفروض
اولا والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قائمة والعمق وهو المفروض ثالثا
المقاطع للاولين كذلك وانها اى الطول والعرض والعمق تطلق على معان آخر سوى المعانى التى
هى الابعاد الثلثة الجسمية فلا بد من الاشارة اليها اى الى الابعاد الجسمية والمعانى الاخر فانه يبين جميع
ذلك ليحصل الامن الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ ولتتصور حقائقها اى حقائق معانى هذه الالفاظ
الثلثة التى هى الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد
وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اى هو في نفسه بعد وامتداد واحد.
وقد يقال للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرناه ويقال للاطول الامتدادين المتقاطعين
في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو ماله امتدادان وبهذا المعنى

قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض وللامتداد المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكره
وهو ثاني ابعاد الجسم وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من
الاولين على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم
التعليمي يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زايد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم في نفسه عميق ويقال
للثخن النازل اي للثخن مقيدا باعتبار نزوله ويسمى الثخن الصاعد اعني المقيد باعتبار صعوده
سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البير وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعاني آخر سوى ما
ذكر مثل ما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى محيطه وهو الرابع من معاني الطول ويقال
ايضا للامتداد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع الى مؤخرها وهذا هو الخامس
من معانيه ويقال العرض الآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله وهو رابع معاني العرض
ويقال العمق الآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وهذا رابع
معاني العمق واعلم ان هذه المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول
بمعنى الامتداد الواحد والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كميات
ماخوذة مع اضافة الى امر آخر كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا
اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما
ايضا اضافة اليه وقد يعتبر معه اي مع الكم اضافة ثالثة كالاطول فانه اطول بالقياس الى ما هو طويل
مقيسا الى قصير فههنا اضافتان الاطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة
الثالثة لانها عارضة لامر ثالث بعد امرين تحقق بينهما طول اولانه نظر الى ان القصر ايضا اضافة مقابلة للطول
وفيه بعد لان القصر ليس ماخوذا مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر او اضافة رابعة
كالاطول بالنسبة الى الغير الاطول بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلث اضافات اطوليتان و
طول اضافي والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة اولى
وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون
من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد تؤخذ تارة بحيث يكون من شرط اضافتها
الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط الآخر انه ليس
بطويل او يقال هذا السطح عريض عند ما يقال لسطح آخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير ثخين
عند ما يقال لجسم آخر انه ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل ان يقال ان العدد كثير بالقياس الى آخر
هو قليل مقيسا اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكثر فان الاطول اطول بالقياس
الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذلك القول في سائر الاقسام المقصد الرابع

الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وبينا خواصه واقسامه واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم كالجسم
اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظ واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم
بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبرت
تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال هذه القوة متناهية
وغير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفى فما وصفناه
بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلاحد هذه الوجوه الاربعة واعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه
الامور كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول فكان الحركة محل للمسافة التي هي
كم بالذات او بالعكس فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول ويعرض بها المساواة والزيادة والنقصان
فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك بتبعية المسافة ومنطبقة على الزمان ايضا فكانها محل له او بالعكس
فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطوء بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا المساواة والمعاونة بسببه وهذا
وجه من وجوه الاربعة وجد في الحركة وتقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار فيتجزى بتجزيته وهذا وجه
آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة ايضا فهي كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه
والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد والكم المنفصل قد يعرض للمتصل القار وغير القار كما اذا قسمنا
الازمان بالساعات والاشلة بالاذرع فيتعدد اجزاء الكم المتصل ولا باس بعروض نوع من مقولة لنوع آخر منها
كما في الاضافات وقد يكون الشئ كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات
كما مر من ان اجزائه مثلا في حد مشترك وهو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا
بواسطة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال بالذات
وبالعرض والانفصال بالعرض

المقصد الخامس

ان المتكلمين انكروا العدد الذي هو الكم المنفصل
خلافا للحكماء المسلمين احدهما انه اي العدد الذي هو الكثرة مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية
وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا بيان
ان الوحدة وحدة لا توجد في الخارج امران الاول لو وجدت الوحدة فلها وحدة لان كل موجود موصوف
بانه واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معا قالوا اي الحكماء في الجواب وحدة الوحدة
نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال مع جوابه فيما سبق
الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان
الحال الذي هو الوحدة مثلا في جزء منه كان ذلك الجزء من المحل هو الواحد لان الوحدة قائمة به دون الكل
والمقدر خلافه وان لم يكن الحال في شئ من اجزائه لم يكن بالضرورة صفة له اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به
وهذا ايضا باطل وان كان الحال في كل جزء من المحل فاما بالتمام فيقوم الواحد المتشخص بالكثير وقد عرفت

بطلانه بداهته او لا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء آخر بجزء آخر والمراد بالانقسام يعني انقسام الحال بحسب
انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو مجموع
ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولا غير سرياني فاشار اليه والى جوابه بقوله وقول
من قال هذا الذي ذكرتموه انما يصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم حلول السريان فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام
الحال بانقسام محله لا طائل تحته ولا فائدة فيه لانا برهنا على ان كل جزء من المحل المنقسم الذي حل فيه صفة متصفة
بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انا لا نسلم انه اذا لم يكن الحال
ولا شيء منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز ان يكون حالا في المجموع
من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودهما
هذا واذا ثبت ان الحال في المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بحسبه فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها
بانقسام الجسم الذي حلت فيه وانه اعني انقسام الوحدة ضروري البطلان فوجب ان يكون الوحدة امرا
اعتباريا فان قلت الوحدة التي هي صفة الجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب
الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت ان المحل يعتبر المجموعية
من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام اعني الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظا من حيثية
الاجمال فيها لا انقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية في الامور الخارجية وثانيهما اي ثاني المسلكين
ان يدل ابتداء اي من غير استعانة بعدمية الوحدة على ان الكثرة عدمية والا وان لم يكن عدمية
بل وجودية فان قامت والاظهر ان يقال وان قامت اي الكثرة بالكثير اذ لا يتصور قيامها بغيره لا بما
ولا بغير الكثير فاما ان يقوم بالكثير من حيث هو كثير فيلزم قيام الواحد الشخصي بالكثير فان قام ذلك
الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه محالا آخر فان الاثنينية مثلا
لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بان يقوم شيء
من الاثنينية بهذا وشيء آخر بذاك لم يكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما فرض هذا او يقوم بالكثير
من حيث عرض له امر صار به واحدا فينقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير شيئا واحدا
فانا نقول ... فنقول ذلك الامر اما ان يحل في الكثير من حيث هو كثير فانه باطل او من
حيث عرض له امر صار به واحدا ويلزم التسلسل فوجب ان يكون الكثرة التي هي العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب
واعلم ان الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته امر وجودي
بالضرورة لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا
نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين ومشاهدة الحس
باتصاف الجسم بهما لا يدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال

والاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما صرح به في قوله ولكونه لا ينقسم اوليس لم يفرض منه شئ غير شئ وانه امر اعتباري لان العدم ماخوذ فيه والكثرة ليست الا المجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا فحينئذ لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود ولا انه لا شئ من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبني على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة والاولى ان الكثرة موجودة وهي ان يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس لا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات التي هي في الاعيان الا في النفس لكان حقا فانه لا يتجرد عنها قائما بنفسه واما ان في الموجودات اعدادا فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشار المصنف الى دفع هذه المعارضة بقوله واما ان امرا واحدا يقوم بالمجموع الذي هو المعدودات فان تخيل لم يكن ذلك الامر الواحد موجودا بل كان اعتباريا فضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود واحد بالهوية وان شئت زيادة استيقان بما ذكرناه فاستبصر بهو في الخارج والمعدوم فيه فانهما اثنان اي الاثنينية قائمة بهما ولا يتصور كونهما امرا واحدا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية او استبصر بشخص موجود في المشرق وشخص آخر موجود في المغرب وانهما ايضا اثنان اي معروضان للاثنين وتعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد بالهوية وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه بل ذلك الامر القائم بالمعدودات مجرد فرض واعتبار اي امر فرضي اعتباري وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا ينحل الشبهة ونحسم مادتها فان الاشياء متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا شك فيه كذا الحال في الوحدة العارضة للموجود **المقصد السادس** انهم اي المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء على تركب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزى كما سياتي فانه لا اتصال بين الاجزاء التي تركب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليها فاذا كان الامر كذلك فكيف يسلم عندهم ان ثمه اي في الجسم اتصالا اي امرا متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم وان الاجزاء التي تعرض في الجسم بينهما حد مشترك كما في المقادير ومحالها

ش اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر
الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل منها امر منقسم في جهة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في جهتين
حصل امر منقسم في جهتين قد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا
فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس هنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجوهر فلا وجود للمقدار الذي هو عرض
اما خطا او سطحا او جسما تعليميا كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلث المذكورة للكمية
وانها كيف تتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال والتفاوت بين الاجسام في الصغر
والكبر والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء يكون اصغر حجما وانقص وقد
يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة
واللامساواة بغير ان يقوم به كمية اتصالية يسمى مقدارا والقسمة الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير
معناه فرض جوهر دون جوهر فان كل واحد منها شيء مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون
كمية اتصالية قائمة به وكذا العاد لتغير الاجزاء اي يجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي
اجزاؤه وليس هناك شيء آخر يعد به اصلا اللهم الا بالتوهم فانه قد يتوهم ان الجسم متصل واحد في نفسه و
يفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل ان هناك مقدارا هو كم متصل يمكن ان يفرض فيه
واحد عاد وحكمه مردود لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك
تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية وبما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستدلال
بثبوت شيء من هذه الامور الثلثة في الجسم على وجود مقدار قائم به واحتج الحكماء على اثباته بوجهين الاول
ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا يتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس
وتارة مدورا وتارة مكعبا وهو المحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وحينئذ فقد توارد عليه مقادير
مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة فالم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في
الجهات الثلث وهي الجسم التعليمي لا يقال لا تتغير المقادير فيما ذكرته من المثال بل تختلف الاشكال
واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار اذ المساحة واحدة في جميع هذه الصور المتبدلة له لانا نقول المساحة
واحدة بالقوة اي مضروب احدها في المضروب الآخر واما بالفعل فالاختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك
الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية اخرى ممتدة فيها على وجه آخر
فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة منها
بطريق الضرب واحد وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما سواه الثاني الماءان اذا اتصلا فقد بطل السطح
المتعدد الذي كان لهما وحدث سطح آخر هو واحد وانشق الواحد كالماء في كوز اذا قطع بان جعل في
كوزين مثلا زال عنه سطحه الواحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي

الى مقدار آخر من زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين فنقول الوجود
اى وجود المقدار الذى هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما
موجودان زال احدهما وحدث الآخر ويعطي التبدل اى توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل
وجه اى بهذا التبدل تبين انه اعني المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة في الحالتين غير متبدلة
بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولا يثبت السطح مع كونه متناهيا في الوضع يثبت الخط الذي هو طرفه كما انه
اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح والجواب عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي انه فرع نفي الجزء
الذي لا يتجزى واما من قال به وبتركب الجسم منه فلا يسلم حدوث شئ لم يكن وعدم شئ كان بل يقول
فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض
وبالعكس فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك
يختلف اشكال الجسم ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال اجزاء جسم باجزاء جسم
آخر او انفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رايه وجود مقدار اصلا الوجه الثاني
ان الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شئ آخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه
خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا ويتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه
شئ من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها وجوهريته اى حقيقته المخصوصة وهويته باقية محفوظة في الحالين
والمتغير القابل للصغر والكبر زائد على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كان عينها او جزءا لها لتغيرت بتغيره
لما عرفت من ان المتبدل الزائل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح
المنتهي بالخط فيكون كلها موجودة والجواب منعه اى منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه ايضا
فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى
المقصد السابع انهم اعني المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار انكروا ايضا الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار بوجهين
الاول الزمان على تقدير كونه موجودا امسه مقدم على يومه اذ لا يجوز ان يكون الزمان قار الذات والا كان الحادث في زمن الطوفان حادثا في هذا اليوم وبالعكس
وهو باطل بالضرورة بل يجب ان لا يكون اجزاؤه ممتنعة الاجتماع وليس تقدم الامس على اليوم تقدما بالطبع وبالعلية والشرف
والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا
اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى البعض اولى من عكسه فلم يتصور ههنا تقدم
بالعلية ولا بالذات وهي في انفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي
يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل فهو بالزمان لانحصاره عندهم اى الحكماء
في خمسة فاذا انتفى اربعة منها تعين الخامس فيكون للزمان زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم
في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متاخر عنه

فالكلام فی ذلک الزمان وتقدم بعض اجزائه علی بعض ویلزم البتة فی الازمنة الموجودة معاً
ای یلزم ان یکون ہناک ازمنة غیر متناہیة منطبق بعضها علی بعض وانه محال فی نفسه بالضرورة ومع ذلک
ای مع کونه محالا یستلزم محالا آخر وہو ان یقال المجموع تلک الازمنة التی لا تتناہی وینطبق بعضها
علی بعض یکون اجزاؤها متقدما علی بعضها تقدما بالزمان لامتناع الاجتماع فیکون اس المجموع واقعاً فی
زمان وہو فی زمان آخر فزمان المجموع ظرف له لوقوعه فیه فیکون ذلک الزمان داخلا فی المجموع لانه
زمان من الازمنة المتطابقة والا وان لم یکن داخلا فیه لم یکن المجموع الذی فرضناه مجموعا لخروج بعض
الاحاد عنه ح ویکون خارجا ایضا عن المجموع لان ظرف الشیء لا یکون جزءه وانه ای کونه داخلا وخارجا
معاً بالقیاس الی المجموع محال واجیب عن ہذا الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها علی بعض وان
کان تقدما بالزمان لکنه لیس تقدما بزمان آخر فان التقدم الزمانی لا یقتضی ان یکون کل من المتقدم
والمتاخر فی زمان مغائر له بل یقتضی ان یکون السابق قبل المتاخر قبلیة لا یجامع فیها القبل مع البعد فان
ہذه القبلیة لا توجد بدون الزمان فان لم یکن المتقدم والمتاخر فی ہذه القبلیة من اجزاء الزمان فلا بد
ان یکونا واقعین فی زمانین احدہما متقدم علی الآخر وان کانا من اجزاء الزمان لم یکن التقدم ہناک
بزمان زائد علی السابق بل بزمان ہو نفس السابق لان القبلیة المذکورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات
ولما عداہا بتوسطها والی ہذا اشار بقوله فالتقدم عارض لها ای لاجزاء الزمان بالذات ولغیرہا بواسطتها
اذ لا یکون کل تقدم عارض لشیء لتقدم آخر عارض بشیء آخر والا تسلسل وکان مع تقدم الاب علی الابن
مثلا تقدمات غیر متناہیة عارضة لمتقدمات غیر متناہیة وہو باطل قطعاً فلا بد من الانتہاء الی ما تقدمه لذاته
وہو الذی نسمیه الزمان فان ماہیته کما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد اعنی عدم الاستقرار فاذا فرض
فیها اجزاء عرض لها التقدم والتاخر المذکوران لذاتها ولا یحتاج الی عروضها لها الی امر سواہا بخلاف ما عداہا
فانه یحتاج فی عروضهما الی اجزاء الزمان ولذلک ینقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتہی الی اجزاء
الزمان کما مرت الیه الاشارة وقد اجیب عنه ایضا بان التقدم بالامس علی الیوم ربما لا یری انه
اذا ابتدا من الماضی کان الامس مقدما واذا ابتدی من المستقبل کان موخرا الوجه الثانی ان الزمان
الحاضر موجود یعنی انه علی تقدیر وجود الزمان یجب ان یکون الزمان الحاضر موجودا والا لم یکن الزمان
موجودا اصلا لانه ای الزمان منحصر فی الحاضر والماضی والمستقبل فالماضی ما کان حاضرا وصار منقضیا
والمستقبل ما سیصیر حاضرا وہو الآن منترقب واذا کان لا حاضر موجودا فلا ماضی ولا مستقبل موجودین فلا وجود
للزمان اصلاً وہو خلاف المفروض وانه ای الزمان الحاضر الموجود غیر منقسم والا فاجزاؤه اما معاً فیلزم اجتماع
اجزاء الزمان والضرورة قاضیة ببطلانه اذ لو جاز اجتماع اجزائه لجاز ان یکون الحادث فی الزمن السابق
حادثا الیوم واما مترتبة فیتقدم بعض اجزاء الحاضر علی بعضه فلا یکون الحاضر کله حاضرا بل بعضه وہف والفر

ينتقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا يتناهى واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا الكلام في الجزء الثاني الذي يحصر عقيب هذا الحاضر والثالث الذي يحضر عقيب الثاني اذ ما من جزء من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهي المسماة بالآنات فيتركب الزمان من آنات متتالية والمفروض انه اي الزمان موجود فيكون الحركة من اجزاء لا تتجزى لانه اي الزمان من عوارضها ومطبق عليها وكذا الجسم الذي هو المسافة يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى لانها اي الحركة من عوارضها اي منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة بحيث اذا فرض في احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد من الآخرين جزء فان تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان الآخر كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وانتم تقولون به اي بتركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فنتم الاستدلال عليكم الزاما او نبطله يعني تركب الجسم من تلك الاجزاء بدليله الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثالث انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد في الحاضر او في الماضي او في المستقبل والكل باطل اجاب عنه ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما في الآن اي الحاضر او في الماضي او في المستقبل فان كلا منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص وانتفائه كذب الاعم وانتفاؤه وهو مشكل لان وجود الشيء في نفسه مع انه لا يوجد في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل متعذر بل غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال في جواب استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية بجميع الحركات الماضية التي لا تتناهى لا توجد اصلا حتى يتصور فيها التطبيق ويتصف بالزيادة والنقصان والا ففي الماضي او الحال او المستقبل والكل باطل فقد حكم هناك بان ما لا يوجد في شيء من الازمنة الثلثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض صريح فان قلت لا مناقضة فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا اذا لم يوجد في شيء من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف الزمان كالماضي مثلا فانه موجود عنده في حد نفسه وان لم يكن موجودا في الحال والاستقبال وهو ظ ولا في الماضي لاستحالة كون الشيء ظرفا لنفسه وتوضيحه ان المكاني موجود في نفسه وان لم يوجد في شيء من الامكنة بخلاف المكاني فانه لو لم يوجد في مكان لم يكن موجودا قلت هذه منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان ذلك الموجود اما نفس الماضي او الحال او الاستقبال والكل باطل لما عرفته قوله لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم في عدة امور كل منها اخص منه ولم يوجد شيء منها اي من تلك الامور لم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له في الخارج الا في ضمن الخاص بالضرورة الامام الرازي بعد ترتيبه جواب ابن سينا نقضه اي نقض الوجه الثاني الدال

على عدم الزمان بالحركة لنفسها اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان منحصرة في اقسام ثلثة الماضي
والحاضر والمستقبل والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم يكن الحركة
موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم منه تركيب الحركة من اجزاء لا تتجزى
وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب ان لا يكون الحركة موجودة ولكن وجودها
ضروري يشهد به الحس فانتقض دليلكم والجواب عن هذا النقض ان الحركة كما سيأتي تطلق تارة
بمعنى القطع وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان
المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى موجودا واذا وصل اليه
فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى القطع انما ترتسم في الخيال
كما ستطلع عليه وتطلق اخرى بمعنى الحصول في الوسط وهو حالة منافية للاستقرار يكون بها الجسم
ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آنين والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة
الى آخرها وليس منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها
وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة يقتضي ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان
لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت
موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون
جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة
ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان يقال مثل ذلك الجواب في الزمان اي لا يجوز ان يقال ان الزمان
ايضا امر مستمر كالحركة بمعنى التوسط فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة ولو كان الزمان امرا
مستمرا لوجب ان يكون الازمنة كلها واحدا حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر اذ المذكور في المباحث
المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى
الكون في الوسط والثاني امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة
بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها تفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو
مقدار الحركة الوهمية قال وهذا الذي اثبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى
بالآن السيال فقد تحقق من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الموجود منهما امر لا ينقسم
ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركيبها من اجزاء لا تتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة
السيالة التي لا تنقسم ان تجتمع الاجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من
استمرار الذي لا ينقسم اعني مقدار الحركة الغير المنقسمة ان يجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان
المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فمن اين يلزم ان يوجد زمان الطوفان في الآن ولوجب

ذلك يوجب ان يوجد الحركة في اول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان
عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد
مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت من ان الحدود
المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح ان الزمان الماضي ما كان حاضرا
والمستقبل ما سيحضر وكما انه لا يمكن ان يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق
احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان
مركبا من آنات متتاليات ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فيندفع الوجه الثاني بالكلية احتج
الحكماء على وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض
حركة اخرى مثلها في السرعة فان ابتدأتا معا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة المعينة معا فبين ابتداء
حركة السريع الاول وانتهائها امكان اي امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة
الا يرى ان السريع الثاني لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع ايضا مقدار تلك
المسافة ولو فرض الف حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها
في ذلك اصلا وان ابتدأت احدهما قبل الاخرى وانقطعتا معا او انقطعت احدهما
قبل وابتدأتا معا قطعت الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة في
الانقطاع على التقدير الثاني مسافة اقل من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتأخرة
في الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل
من الامكان الاول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع
وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان
الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر وان اختلفتا في السرعة والبطوء واتحدتا في الاخذ والقطع
قطعت الحركة السريعة مسافة اكثر من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما امكان
يسع قطع مسافة اقل ببطوء معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة فاذن هذه الامور الممتدة اعني
يسع قطع تلك المسافات امكانات اي امتدادات تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزءا لامكان
آخر كما تبين وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزية فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها
بالنفس وتلخيصه اي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة يلحقها التفاوت بالزيادة والنقصان وليس ذلك التفاوت
بالمسافة لحصوله اي حصول ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة
فان حركتيهما متفاوتتان في امر ممتد قطعا مع تساويهما في المسافة وهذا اعني تساويهما في المسافة مع ذلك
التفاوت ليس مذكورا في الصور المفروضة المتقدمة وانتفائه اي انتفاء ذلك التفاوت منه مع التفاوت

المسافة كما في السرعة والبطء المفروضتين آخرا وليس ذلك التفاوت في الامر الممتد ايضا عائدا الى السرعة والبطء لاتحاده اي اتحاد ذلك
الامر الممتد الذي قد يقع فيه التفاوت مع الاختلاف في السرعة والبطء كما في هذه الصورة المذكورة ايضا اعني السرعة والبطء المفروضتين آخرا
ولا اختلافه اي اختلاف ذلك الامر مع الاتحاد في السرعة والبطء كما في الحركتين اللتين فرضنا متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء والانقطاع
ففي الحركة شيء يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولا بد من الانتهاء الى ما يقبل لذاته وهو الكم لما
من ان قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ما عداه انما يتصف بها تبعا وسيأتي
في بيان حقيقة انه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة اي اسرع الحركات والجواب عن هذه الوجوه ان
الحركة من اول المسافة الى آخرها وهي الحركة بمعنى القطع لا توجد اتفاقا الا بحسب الوهم والضرورة ايضا
قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فيما سبق فهذه الامكانات التي هي مقادير للحركة
الوهمية بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم ولا اتجاه ايضا لهذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان
تفرض في الاعدام الصرفة فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم اكثر فيما بين
بعثة موسى عليه السلام وبعثة محمد صلوات الله وسلامه عليه ولا شك ان ما يمكن عروضه للامور المعدومة
لا يكون موجودا خارجيا ثم التحقيق ما قد عرفت من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها
لا وجود لهما في الخارج بل هما انما يرتسمان في الخيال لكن ليس ارتسامهما منه من امر معدوم بالكلية بل
من امرين موجودين في الخارج لانا نعلم ان ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده
في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا بل كان بعضها متقدما على بعض وان يكون الامتداد
كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد
ولما كان هذان الامتدادان الخياليان ظاهرين في بادي الرأي ودالين على ذينك الامرين
الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء اقيما مقامهما وبحث عن احوالهما التي يتعرف بها احوال مدلوليهما
الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان في حكم الاعيان التي يبحث عن احوالها هذا
وقد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بانه مبني على امكان وجود حركتين تبتديان معا وتنتهيان
معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور ورد
ايضا بانه مبني على صحة وجود حركتين احدهما اسرع والآخر ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطء لا بتعقلهما
الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة
والنقصان فيكون له بداية اجبتم عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح
الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولها على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته
مع انه ايضا لم يوجد في وقت من الاوقات وهل هذا الا تناقض ثم اجاب عن الاولين بان الزمان
ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والشهور والاعوام والمتقدم بيان

حقيقة مخصوصة اعني كونه كميا ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت
المعية والسرعة والبطوء فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب
ان يكون مجموع اجزائه موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى آخرها اكثر من الحركة الى منتصفها
مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحكم
بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه
الوجه الثاني ان الاب متقدم على الابن ضرورة لان الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن
فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر
من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب لان
التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين دون جوهر الاب اذ لا اضافة فيه اصلا ولان جوهر الاب
قد يكون معه اي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك ان تقدمه على
الابن لا يوجد مع معيته له واليه اشار بقوله وقبل لا يكون معه اي ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون
في تلك الحال متصفا بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما تجامعها جوهر الاب فيكون القبلية امرا زائدا على
ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن
مع الاب لانه اي الاب يعتبر مع العدم اللاحق بالابن الطاري عليه بعد وجوده ولا تقدم للاب
عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متاخر عنه وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر
معه اي مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتاخره
وبعديته كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم والا لكان اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه ابدا
ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم لمثل ما ذكر وقد يعبر عنه اي عن هذا الذي ذكرناه من ان العدم
يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اي قبل وجود الابن كالعدم بعد اي بعد وجوده وليس
قبل كبعد اي ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس
الاب وحده ولا ماخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا ماخوذا مع وجود الاب
بل القبلية والبعدية امران زائدان على الامور المذكورة وهما اضافيان فيستدعيان محلا وقد تبين
ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتهما والا امتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد
من شيء آخر يتصف بهما لذاته وتلخيصه اي تلخيص الوجه الثاني وتحريره ان ههنا شيئا تلحقه القبلية والبعدية
لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتاخر كالاب والابن وهو شيء لا يمكن ان يصير قبله بعدا ولا
بعده قبلا لان ما بالحقيقة ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه واما هذه الاشياء التي توصف في المتعارف
بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك اعني ان يصير قبلها بعدا وبعدها قبلا الا ترى ان جوهر الاب

من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك اي قبل الابن ولا بعده بل نسبة جوهره الى القبلية والبعدية
على السواء وكذلك الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل الاب او بعده
فهذه الاشياء انما يلحقها التقدم والتاخر بسبب ذلك الامر الذي يلحقه القبلية والبعدية لذاته فكان
الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متاخرا لكونه في زمان متاخر ولولا ملاحظة ذلك اي
لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان
اعني جوهري الاب والابن من حيث هو هما بلا اعتبار امر آخر معهما لم يكن ثمة تقدم ولا تاخر فذلك
الامر الذي يلحقه التقدم والتاخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان اولا نعني بالزمان الا الامر الذي
يمتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يتصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثاني
ان ذلك الذي ذكرتموه اعني القبلية والبعدية اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فان عدم الحادث
متقدم على وجوده مثل ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن قطعا فيكون التقدم عارضا
للعدم وصفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج بل يكون امرا
موهوما اعتباريا فلا يستدعي محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا
خارجيا كما ادعيتموه **المقصد الثامن** في حقيقة الزمان وفيه اي في الزمان باعتبار
تعيين حقيقته مذاهب خمسة احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه اي الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة
لا جسم مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم
لذاته اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك المذكور هو البعدية
بالزمان لما سلف من ان البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمان
فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هذا خلف واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه
محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم
بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمي
زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمي دهرا وجوابه اي جواب دليل هذا المذهب من وجوه الاول ان هذا
الدليل الذي استدللتم به يبطل استقرار الزمان وهو طريان العدم بعد عليه وجوده ولا يبطل عدمه ابتداء
بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا وراسا لكان عدمه بعد وجوده بعدية
لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه
بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده
والعدم الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود او قبله اخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه
امتناعه لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه فهذا الفرد منه ليس ممتنعا

على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الجواب عن ذلك الدليل
هو النقض بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك
فهي بالزمان منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل
في الازمنة المجتمعة المتطابقة فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم عدمه على وجوده كذلك
اي يكون التقدم والتاخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لما تقدم
من ان التقدم بين اجزائه تقدم زماني لكنه ليس بزمان زائد على المتقدم والمتاخر بل هو زمان
هو عينهما لان التقدم والتاخر فيما بينهما ناشيان من ذواتهما بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي
لذاته لا تقدما ولا تاخرا بل لابد ان يكون معه زمان ليعرض له التقدم والتاخر بحسبه وتحريره ان كل
واحد من المتقدم والمتاخر اذا كان زمانا لم يحتج في شئ منهما الى زمان زائد عليه واذا لم يكن شئ
منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والآخر ليس بزمان احتيج في الآخر الى الزمان
دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث من وجوه الجواب ان حكمكم بان عدمه
بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتاخر او التقدم
وانه اي كونه معروضا لما ذكر محال عندكم فانه اي التاخر امر موجود على رايكم وكذلك التقدم اذ لولاه
لم يمكن لكم اثبات الزمان بثبوت التقدم والتاخر وما لا ثبوت له بوجه ما وانه نفي محض وعدم صرف
اعني عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتاخر الوجوديان اللهم الا بحسب الفرض الذهني
الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتاخر بحسب نفس الامر لم يتم
ذلك البيان وثانيها اي ثاني المذاهب في حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل اي
بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا وهو استدلال بموجبتين
من الشكل الثاني فلا ينتج كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى
قطعا فلا يتحد الوسط ايضا وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قارة ايضا
وهو اعني هذا الاستدلال من جنس ما قبله فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح
كيف والحركة توصف بالسرعة والبطوء حقيقة بخلاف الزمان ورابعها وهو المشهور فيما بين القوم
ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على ذلك بانه اي الزمان متفاوت
بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر من ان المساواة والمفاوتة من خواصه وقد ثبت بالبرهان امتناع
الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية والا تركب الجسم من
الاجزاء التي لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآنات المتتالية التي هي الوحدات
بل يكون كما متصلا فهو مقدار اي كم متصل غير قار في اجزائه على حدة ومفروضة مشتركة وليس مقدار الامر

قار يجتمع اجزاؤه والا لكان الزمان قارا ايضا لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون
قارا والا لكان الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا فهو مقدار الهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون
الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها اي انقطاع الحركة التي يكون الزمان
مقدارها والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال للدليل الذي اثبت به المذهب الاول
بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لامتناع تناهي الابعاد فلا يجوز ذهاب
المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية ولوجوب سكون بين كل حركتين متخالفتين في الجهة صادرتين
عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ذاهبة وآئبة بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى وهي
اي الحركة المستديرة هي الحركة الفلكية ولا شك انه يقدر به اي بالزمان كل الحركات المتخالفة بالسرعة
والبطء فيقال هذه الحركة مثلا في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدارا لاسرعها
لان اسرع الحركات يكون مقداره اي زمانه اقل فان قلة الزمان يقتضي سرعة الحركة وح امكن ان يقدر به
الحركات كلها لان الاكبر يجب ان يقدر بالاصغر ولا بالعكس فيقال هذا الفرسخ كذا رمحا وهذا الرمح
كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة
والاكبر لا يعد الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع الحركات الموجودات هي الحركة
اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيتقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وسائر
الحركات ثانيا وبالعرض وهو المط الاعتراض عليه انه مبني على امور كلها ممنوعة الاول كل قابل للتفاوت كم
وانما يصح ان لو ثبت انه قابل للتفاوت لذاته ولم يبين ذلك في الزمان الثاني امتناع الجزء الذي
لا يتجزى والا جاز كون الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه الثالث
امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدار الحركة المستقيمة منقطعة والدليل الذي استدل به
على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع ان بين كل حركتين سكونا فانه اذا لم يجب ذلك جاز
ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارها
وما تمسك به في اثبات السكون بينهما ستقف على فساده الخامس ان له اي للزمان محلا اما لوجوده
واما لعرضيته الاولى ان يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاءه محلا موجودا يتوقف
على وجوده وعرضيته معا ولم يثبتا اي لم يثبت وجود الزمان لان ادلته مدخولة وعلى تقدير وجوده لم يثبت
عرضه ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا يخفى عليك ان منع الوجود
مقدم بالطبع على سائر الممنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فقال ويبطله اي يبطل كون الزمان موجودا
مقدار الحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان الاول لو وجد الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان
مقدار الوجود المطلق اي لوجب ان يكون مقدار الكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى والتالي باطل

وأما الملازمة فلأنا نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ما كان موجودا في
الماضي ومنها ما يوجد في المستقبل ونعلم ايضا بالضرورة ان الذي هو موجود الآن مع الحوادث وكان موجودا قبلها
فيما مضى وسيوجد اي سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز انكار احدها جاز انكار الآخر ايضا وهو باطل
قطعا فوجب الاعتراف بها معا واذا كانت القبلية والبعدية والمعية المشهورة بالزمانية عارضة له تعالى
عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها يوجب ثبوته له تعالى
ولساير الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها واما بطلان اللازم فلانه اعني الزمان اما غير قار فلا
ينطبق على القار ولا يكون مقدارا لها او قار فلا ينطبق على غير قار فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات
باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير
الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات
قلنا ما ذكرتموه قعقعة وهي في الاصل حكاية صوت السلاح وغيره ما تحتها طائل وفائدة اي هذه عبارات
هائلة ليس لها معنى ينتفع به فيما ذكرناه وفي المثل لا يقعقع لي بالشنان هذا وقد يوجه ذلك القول بان الموجود
اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم ومتأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار
مقدار غير قار هو الزمان فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا للزمان المتقدم
وجزؤها المتأخر مطابقا للزمان المتأخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان
والمتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التي
لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعيا فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية
في حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان يكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير
الى متغير بالمعية او القبلية فلا بد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بها ثابت الى متغير فلا بد من
الزمان في احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان
وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا تؤمل
فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقي لا يتصور
بقاؤه الا في زمان وما لا يكون حصوله في الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان
فالزمان مقدار الوجود الوجه الثاني ان الحركة كما مر يقال للكون في الوسط اعني ما بين المبدأ والمنتهى
وهو اي الكون في الوسط امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا مثله فلا يكون
مقدارا غير قار كما ذهبتم اليه ويقال ايضا للممتدة من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا وبالضرورة
ايضا كما مر فلو كان الزمان مقدارها لم يوجد الزمان في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج
قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالتفصي عن هذا الوجه فتذكره وخامسها اي خامس المذاهب

في حقيقة الزمان مذهب الاشاعرة وهو انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجئ زيد كما دل عليه سؤاله ثم اذا قال احد متى طلوع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجئ زيد دون طلوعها الذي سأل عنه ولذلك اي ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم اختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل احد منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول القارئ لآتينك قبل ان تقرأ ام الكتاب ويقول الحجري لبث فلان عندي قدر ما يفتل كذا ويقول الصبي يطبخ البيض اذا عددت ثلثمائة ويصير نيمبرشت اذا عددت ستين فان اول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب ويقول التركي قعد فلان عندي قدر ما ينطبخ مرجل اي قدر من نحاس لحما وعلى هذا الكل من هذه الاقوام بحسب ما هو مقدر معلوم عنده لا بقدر غيره ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا موجودا الا هو هو ما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة البقاء ومبدأ الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين انما يقترنان في شئ وان كل معين فيهما في امر ما معا فذلك الشئ الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مضافة الى ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك تعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعكيس في التوقيت

المقصد التاسع في المكان اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى تمام الكلام المتصل على بعض الاقوال وبين اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال وهو موجود ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية بهنا وهناك وضرورة انه ينتقل فيه الجسم وينتقل اليه فانا نثبت هذا الجسم يكون حاضرا ثم تعينت وحضر جسم آخر حيث هو وضرورة انه يقدر له ثلث ونصف فان مكان النصف نصف مكان الكل كذا الحال في الثلث والربع وضرورة انه متفاوت فيه زيادة ونقصان فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير ولا يتصور شئ منها اي من الامور المذكورة للعدم المحض فان المعدوم في الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار اليه ولم يقل لانه مشار اليه وسيصرح بذلك عنقريب وتسلك عليه اي على وجود المكان بانه لو وجد المكان فاما متحيز فله مكان اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك ويتسلسل الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر

على ذلك التقدير او حال في المتحيز فاما الجسم اي ذلك المتحيز الذي حل فيه المكان اما الجسم الذي هو متمكن
فيه فيكون المكان ح في الجسم الا الجسم في المكان وهذا باطل قطعا وايضا فينتقل المكان بانتقاله اي
بانتقال الجسم بوجوب انتقال الحال بانتقال محله وتقدير انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر واما جسم غيره
اي غير الجسم المتمكن في ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه اما بالمداخلة
في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله في محله سريانيا فيلزم تداخل الجسمين الباطل
بالضرورة او بالمماسة للجسم الذي حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير سرياني فيكون المكان ح
عرضا قائما باطراف الجسم الآخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون للجسم الآخر مكان حال في جسم ثالث
يماسه الجسم الآخر وهكذا فيلزم البتة وعدم التناهي في الاجسام وسنبطله فيما بعد واما لا متحيز ولا حال فيه بل
يكون جوهرا معقولا مجردا فلا اشارة ح اليه اي الى المكان لان الجوهر المعقول لا يقبل الاشارة
وانه باطل بالضرورة لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه اي
في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة
الجوهر المعقول للجسم واذا بطل بهذه الاقسام الثلثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا
والجواب ان وجوده ضروري معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من الشبه القادحة في وجوده تشكيك في البديهي
الذي لا شك فيه وانه سفسطة ظاهرة ومغالطة بينة لا تستحق الجواب لان بطلانه معلوم يقينا وان
لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما في النقوض الاجمالية وستعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب
في حقيقة المكان حله اي حل ما ذكرتموه مفصلين وجه فساده وكان يقال مثلا نختار انه عرض حال في جسم
آخر متعلق باطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى
جسم لا مكان له بل له وضع ثم انه اي المكان خارج عن المتمكن اي ليس جزأه والا انتقل المكان بانتقاله
ضرورة امتناع انفكاك الكل الذي هو المتمكن عن الجزء الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم
عن مكانه وليس المكان امرا حالا في المتمكن والا انتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره لانه لم يقل به احد
بخلاف الجزء فانه قال بعض قدماء الحكماء انه اي المكان هو الهيولى فانه يعني المكان يقبل تعاقب
الاجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك ان حاصله هو ان يقال المكان يقبل تعاقب الاجسام والهيولى
ايضا يقبل تعاقب الاجسام اي الصور الجسمية فهو هو اي قابل الاول الذي هو المكان بعينه القابل
الثاني اعني الهيولى وقد عرفت بطلانه يعني بطلان كون المكان هو الهيولى لما مر من ان المكان
ليس جزءا من المتمكن والا انتقل بانتقاله وعرفت انه اي الثاني لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني
وما ذكره من هذا القبيل كما ترى ولو اريد اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما
يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهيولى كانت الكبرى ظاهرة الكذب وهذا المذهب منسوب الى

افلاطون ولعله اطلق لفظ الهيولى عليه اى على المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة
بين المكان والهيولى فى توارد الاشياء عليهما والا فامتناع كون الهيولى التى هى جزء الجسم
مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله فى الفطانة وقال بعضهم انه الصورة الجسمية لان المكان
هو المحدد الحاصر المقدار للشئ الحاوى له بالذات والصورة ايضا فان صورة الشئ محددة وحاوية له بالذات
ومقدرة اياه وهو من جنس الاول لانه استدلال بالشكل الثانى من موجبتين الا ان يراد على المحدد
والحاوى بالذات لا يبعد وفيه لان الاستدلال حينئذ يرجع الى قولنا المكان محدد وحاو بالذات وكل
محدد وحاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه اشار بقوله ويبطل اى هذا الحكم الذى
زيد بان الذاتيين المتباينين قد يشتركان فى لازم واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الآخر
فضلا عن اتحادهما فيكون الكبرى حينئذ ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب الى افلاطون
قالوا انما ذهب الى ان المكان هو الفضاء والبعد المجرد وسماه تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة
واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصورى
للاجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذى ذكرناه فقد رجعا الى ما سياتى من مذهبه
والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه فى ان المكان هو البعد او غيره فشرع يتكلم عليه
ثم الجسم منطبق على مكانه الحقيقى ليس زائدا عليه ما لم يلبس ناقصا منه بحيث لا يخلو شئ من مكانه
عنه والمكان محيط به اى هو بتمامه فى المكان ليس شئ منه خارجا عنه ولهذا نسب اليه بكلمة فى مكانه
كما ذكرناه وقد عرفت انه يجوز انتقاله عنه ولا يتصور ذلك المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى
صاحبه الا بالملاقاة بينهما وتلك الملاقاة اما بالتمام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن الفرض بازائه
جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية وتسمى الملاقاة على هذا الوجه المداخلة فيكون المكان
على هذا التقدير هو البعد الذى ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد فى اعماقه
واقطاره واما لا بالتمام بل بالاطراف اى يكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه وتسمى الملاقاة
على هذا الوجه المماسة فيكون المكان حينئذ هو السطح الباطن للحاوى المماس للظاهر من المحوى
فاذا المكان اما البعد واما السطح الحاوى لا ثالث لهما فاذا ابطل احدهما تعين الثانى فالبعد اما موجود
او مفروض موهوم فهذه ثلث احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك لما لا مزيد عليه ان يقال لما كان
الجسم بكليته فى مكانه مالئا له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم فى
جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما فى جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة
كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم فى جهتين او فى الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا
عرضيا لامتناع الجزء وما فى حكمه ولا يجوز ان يكون حالا فى المتمكن لما مر بل فيما يحويه ويجب ان يكون

مماس للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جوانبه والا لم يكن مالياً له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي وعلى الثاني يكون المكان بعداً منقسماً في جميع الجهات مساوياً للبعد
الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر مساوياً فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان
اما ان يكون امراً موهوماً يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امراً موجوداً
ولا يجوز ان يكون بعداً ماديا قائماً بالجسم فيلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات
على الثلاثة هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول
فيجعلون الارض مكاناً للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت قارورة على رأس قبة بمقدار
درهم لم يجعلوا امكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول الاحتمال الاول انه اي المكان السطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتاخرون
من الحكماء كابن سينا والفارابي واتباعهما والا وان لم يكن المكان السطح لكان هو البعد لما مر آنفاً
انه لا يخرج عنهما وانه اي يكونه بعداً محال اما البعد المفروض فلما مر من انه موجود بالوجوه الاربعة الدالة
على ذلك واما البعد الموجود فلوجهين الاول ان ذلك البعد اما ان يقبل لذاته الحركة الاينية اولا
يقبلها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الاينية من مكان الى مكان اذ لا معنى للحركة
الاينية الا الانتقال من مكان الى مكان آخر فله اي لذلك البعد الذي هو المكان مكان آخر يعني فيه وينتقل الكلام
اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث ويتسلسل فيكون هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها
في بعض وانه محال بالضرورة وكيف لا يكون محالاً وجميع تلك الامكنة من حيث هي جميع يمكن انتقاله
لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث الكل ألا ترى انه اذا خرج كل واحد
عن مكانه فقد خرج الكل وله اي للجميع مكان فذلك المكان داخل في تلك الامكنة لانه احدها وخارج
عنه لانه ظرف لها هف لانه جمع بين النقيضين واما القسم الثاني وهو ان البعد اذا لم يقبل الحركة لذاته فالجسم
ايضاً لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع
حركة الجسم واللازم وهو عدم قبول الجسم الحركة باطل بالمشاهدة الدالة على قبوله اياها فكذا الملزوم وهو عدم
قبول البعد للحركة باطل الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد وللجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان
نفذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان اذ لا يجوز ان يعدم البعدان معاً حال كونه حاصلاً فيه والا كان
المتمكن المعدوم بالعدم لازماً حاصلاً في مكان معدوم ولا ان يعدم احدهما والا كان المتمكن الموجود في مكان
معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معاً نفذ احدهما في الآخر فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان
وانه محال بالضرورة لان كل بعدين فهما لا محالة اكبر من احدهما وتداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم
بديهي الاستحالة سواء كان ذلك موجباً لذاته للاتحاد ورفع التعدد في نفس الامر اذ الاتحاد في وضع قبول الاشارة

ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران متحدين في الاشارة الحسية لجاز تداخل العالم في حيز
خردلة بان ينقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة ثم يتداخل الكل في واحدة منها وهو باطل بالبديهة وايضا فانه
اي امتناع التداخل حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان
يشغله على انفراده دون المادة اذ لا مدخل لها في اقتضاء التحيز وامتناع التداخل فلا يجوز التداخل
بين البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين ويوجد في بعض النسخ لفظة وايضا وعلى هذا يكون
قوله فانه بيانا للشرطية اي لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل
المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ يجب ان يكون كل من المتحيزين بالذات منفردا بحيز
على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها في ذاتها فلا يكون مقتضية للتحيز ودون
الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فينتقل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فينتقل مكانا صغيرا مع بقاء صورته
الجسمية في الحالين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للتحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض
سوى الابعاد للتحيز ظاهر فليس المقتضي للتحيز وامتناع التداخل في الاجسام المتشاهدة الا الابعاد فاذا لم
يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا وايضا فانه اي تجويز التداخل بين الابعاد يرفع الامان عن
الوحدة الشخصية ويقدح في الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع المعين المشخص
ذراعين بل ذرعانا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل اشخاصا
متعددة وفيه قدح في الوثوق على امثال هذه البديهيات وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على تقدير تداخل البعدين
اجتماع المثلين فان ذينك البعدين متماثلان قد اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطلناه فيما سبق
والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الاينية قوله فلا يقبلها
الجسم ايضا لما فيه من البعد قلنا هذا اللزوم ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال فيها والبعد الذي
فيه الجسم اعني المكان قائم بنفسه غير حال في المادة وانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم حينئذ من عدم قبول
احدهما الحركة عدم قبول الآخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما يقال في ابطال
كون المكان بعدا قائما بنفسه من ان البعد قد اقتضى من حيث هو هو اعني لذاته القيام بالمحل والحاجة
اليه والا استغنى في حد ذاته عنه اي عن المحل والقيام اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي
هو الاستغناء فلا يحل البعد فيه اي في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقومه وذاته الى شيء لا يتصور حلوله
فيه لكن البعد قد حل في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه
لذاته ومقتضيا للقيام به وانه يقتضي ان يكون كل بعد كذلك اي حالا في المحل قائما به لان مقتضى
ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن حينئذ ان يكون بعد قائما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله
بناء خبر المبتدا اي الذي هو قوله وما يقال يعني ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا

مجرد ابتني كلا الوجهين الاول على تماثل الابعاد المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع والجواب عن الوجه الثاني
انا لا نسلم اجتماع البعدين في جسم على تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول هو بعد في
الجسم يلازمه وهو حال في مادته وبعد يعينه الجسم المفارقة وليس حالا في مادته بل هو قائم بنفسه فهناك
بعدان مادي ومجرد قد نفذ احدهما في الآخر وتداخلا وامتناع ذلك اي امتناع النفوذ والتداخل بين
البعد المادي والبعد المجرد ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة للتخالف في الحقيقة لما عرفت من تنافي
لوازمهما اعني جواز المفارقة وامتناعها وان اشتركا في كونهما بعدا انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي
وتداخلهما ومنه اي مما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين يعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز
كون الذراع الواحد ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين فانه اي الذراع عبارة عن البعد الحال في
المادة والتداخل في الابعاد المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم
تجويز تداخل العالم في حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزا بذاته حتى يقتضي انفراده تحيزا كالمادي
بل المجرد هو الحيز نفسه وانه لا يلزم اجتماع المثلين لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع ان احدهما
حال في المادة دون الآخر وبالجملة فالادلة المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي
هو المكان فرع تماثل البعدين المادي والمجرد ولا يقول به عاقل لان احدهما قائم بغيره والآخر قائم
بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة فروع على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه
بعدا كما حققه الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا واحدا قائما بالهواء محيط
او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه اي مكانه ارض وهواء يعني انه سطح مركب من سطح
الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك الفروع انه قد يتحرك المسطوح كلها
كالسمك في الماء الجاري فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا
من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة سطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان
يكون للمكان مكان آخر او يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه اي في الماء الجاري فان مكانه مركب من
سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك او لا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر الثالث من
تلك الفروع انه قد يتحرك الحاوي والمحوي معا اما متوافقين في الجهة او مختلفين فيها كالطير
يطير والريح تهب على الوفاق او الخلاف او يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب او يتحرك
المحوي وحده كالطير يطير والريح تقف وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم
من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة
تماس بمحدبها مقعر كرة اخرى بمقعرها محدب كرة ثالثة ويكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا
لكل واحدة من حركتي الحاوي والمحوي وحده الاحتمال الثاني انه اعني المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم

ويتطبق بحجمه عليه ويسمى بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانها شاهدة بان الماء مثلا انما يحصل
فيما بين اطراف الاناء ومن القضاء الا ترى الى الناس كلهم حاكمون بذلك فلا يحتاجون فيه الى
نظر وتامل ثم ان القائلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن
الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة تمنعه وهو اى كون المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور
اما انه اى البعد الذي هو المكان موجود فلانه يتقدر اى يقبل التقدير بالنصف والثلث والربع
وغير ذلك ويتفاوت بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفي الطاس اقل مما بين طرفي سور المدينة
بالضرورة ولا شيء من المعدوم بمتقدر ومتفاوت لا يقال ذلك التقدر والتفاوت امر فرضي
فان العقل يلاحظ وقوع شيء فيما بين طرفي الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفي
السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم
حينئذ وجود البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع
النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال في قبول التقدير واما انه اى المكان هو البعد فلانه لو لم يكن
البعد لكان هو السطح لما مر انه لا مخرج عنهما وهو اعني كون المكان هو السطح باطل بوجوه الاول ان
لكل جسم مكانا بالنص فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محفوفا بجسم آخر وباجسام
متعددة واياما كان فيكون لكل جسم جسم آخر فيلزم عدم تناهي الاجسام وهو باطل لا يقال لا نم لزوم
لاتناهي الاجسام بل تنتهي الى جسم لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام
عندنا ليس له مكان بل له وضع فقط فان حركته وضعية تقتضي تبدل الاوضاع دون الامكنة لانا نقول
كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا وهناك ضرورة والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان فكل جسم في مكان فحينئذ يكون المكان
عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لا يكون الاجسام متناهية او ان لا يكون
الجسم المحيط بما عداه من الاجسام في مكان والثاني باطل بالضرورة كما ذكرناه وبالاتفاق ايضا لان
الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في حيز فقد
حكموا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك ههنا وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم
نسوا ذلك وانكروه حين الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه
هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان فان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض
لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض
وتحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولهما انتقال من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل
امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها انتقال
من مكان الى مكان لم يكن للقمر والشمس وساير الكواكب ولا لمكانها الذي ذكرت هي فيه نقلة اصلا لانها

لا يستبدل سطحها السطح والضرورة تبطله الا يرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون
متنقلة من مكان الى مكان آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان
ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان
يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقيل ان الحيز عندهم ما به يتمايز الاجسام في الاشارة الحسية
وهو اعم من المكان لتناوله الوضع الذي يتمايز به المحدد عن غيره في الاشارة فهو متحيز وليس بمتمكن
ولا بعد في ان يكون الحالة التي تميزه في الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شيء من اوضاعه
ونسبه بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا والفلاسفة لهم ان يخصصوا قولكم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التي لها مكان
فتخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه ههنا وهناك قد يكون الحالة المميزة في الاشارة
الحسية وح يندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك
الاجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة
عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى
الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للافلاك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم
بالضرورة والثاني من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح
لزم تحرك الساكن حين هو ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهي البطلان واما بيان
الملازمة فهو ان الطير الواقف في الهواء اي الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان
هو السطح حركته في تلك الحالة اذ ليس الحركة الاينية الا استبدال المكان بمكان آخر ولا شك انه اي
الطير في تلك الحالة مستبدل للسطوح المحيطة به المتواردة عليه فيكون متحركا حركة اينية باستبدال
الامكنة والقمر متحرك لما عرفت ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه في حال حركته لانه غير مستبدل للسطح
الذي هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد في صندوق وقد يجاب عنه اي
عن الوجه الثاني بمنع الملازمة اي لا نم انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك
وما ذكره في بيانها غير تام فان الحركة الاينية ليست استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هي تغير النسبة
الى الامور الثابتة سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة او لم يتغير كما في جسمين تحركا
على وجه لا يتغير النسبة بينهما وهذا اعني تغير النسبة الى الامور الثابتة غير حاصل للطير الواقف فلا يكون
متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا حاصل في القمر وفيما نقل في الصندوق فيكونان
متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما والجواب عن هذا الجواب ان تغير النسبة الى الامور الثابتة
معلل بالحركة اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة فعدمه
لعدمها اي يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا

لوجود الحركة وعدمه بعد ما لم يكن نفس الحركة واليه اشار بقوله الا انه حقيقتها اي التغير متعلق بالحركة لا انه
حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال
ان كون الحركة عبارة من تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا يجدي بحكم ابطاله الا اذا ثبت مساواته للمنع والحق
في الجواب عن الوجه الثاني ان الحركة الموجودة عندهم في الخارج حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة
الى آخرها اي ثابتة له في كل حد من حدودها الواقعة في ما بين المبدأ والمنتهى ومن المعلوم ان هذه
الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هي التي تسمى التوجه والتوسط واستبدال المكان من لوازمها
اي من لوازم الحالة التي هي الحركة لا عينها فلا يتم الدليل اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم في الطير
الواقف وجود الملزوم فيه اعني الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا
من المتمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن هناك
حركة واما القمر فلا يجري فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذي هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم
من الحركة ولو اكتفي بان استبدال المكان غير الحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد
المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة
من حال القمر تبدل اوضاعه تبعا للتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية تستلزم انتقاله من مكان
الى مكان آخر الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان هو السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا
للمتمكن واللازم باطل لان المتمكن منطبق على المكان باق له فيجب ان يكونا متساويين بيانه اي
بيان اللزوم انا اذا اخذنا جسما شمعة مثلا فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا في ذراع فاذا جعلناه
صفحة رقيقة جدا طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك اي عشرة ذراع الف كان مكانه في هذه الحالة
اضعاف ذلك المكان الذي له في حالة التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم يزدد وقد يمنع
بقاء المتمكن على حاله لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة وايضا زق الماء
المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل
الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله وقد يمنع بقاء
ذلك المكان على حاله لانه اذا صب منه بعض الماء فقد انقبض قربه من الاستدارة وايضا الجسم
اذا حفر فيه حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وهذا اشد استحالة من
المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا واذا قلنا
ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلثة واعلم ان الموجود في نسخة الاصل وكثير من
النسخ هكذا والجسم اذا حفرناه فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح
والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه ومما يؤيد هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد انا نعلم

بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء وملاه الهواء لم يبطل والسطح الذي
كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح
الذي بطل و كذا يؤيده ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات
الجهة بانه اي مقصد المتحرك بالحصول فيه موجود حال الحركة لتصور كونه بالحصول فيه فالمكان الذي
يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال
ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود المحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف
المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه وينطبق بمحيط المحدد الذي ينتهي اليه حركات العناصر
اعني مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا
اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود المحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود
دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف وايضا من المعلوم ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق
عليه ولا يتصور ذلك اي كونه مالئا الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون
كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء
الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا وايضا فكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح
كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يقال بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق
بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق بجزء من
مكانه وربما ادعي في كون المكان هو البعد الضرورة فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم
دخول الهواء او شيء آخر فيه كان ما بين اطرافه بعدا موجودا قطعا لكونه متقدرا او محاطا باطرافه ولا شيء
من المعدوم كذلك فكذا يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عند ما كان فيه ماء او هواء لانا نعلم
بالضرورة ان دخول شيء منهما في الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعده عليه وقد
اجاب عنه الامام الرازي بانه لا شك في انه يلزم مما فرضتموه وجود البعد الا ان هذا المفروض هو الذي
هو الخلاء وهو محال عندنا واللازم عن المحال جاز ان يكون محالا وايضا فما له مقعر ومحدب نسبة سطحية
الى الجسم المحيط والجسم المحاط شيء واحد لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره
فكل واحد من المحيط والمحاط مماس للآخر بسطحه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط
لكان المحاط بمحدبه مكانا له ايضا لان النسبة اليه على سواء فيلزم ان يكون للجسم المتوسط مكانان احدهما
مقعر محيطه والآخر محدب محاطه والتسمية لا كلام فيها اي لا نقول انه يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا او يجوز
ان يسمى احدهما في العرف مكانا له دون الآخر انما الكلام في الحقيقة وانه لا فرق بين سطحي المحيط
والمحاط في الحقيقة المكانية ولو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر ايضا كذلك وقد يقال

مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلأ به بحيث لم يخرج عنه شيء منه ولم يبق شيء منه خاليا عنه
فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب الحاوي فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء الاحتمال
الثالث في المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
وليس ايضا بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث
لكنه الآن خال عن الشاغل وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما
القائلون بانه البعد الموجود فهم ايضا يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعني البعد المفروض فيما بين
الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد الموجود عن الشاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء يجوزون
ووافقوا المتكلمين في جواز المكان بالتخالي عن الشاغل وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم
فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض لما مر من التقدير فان ما بين الجسمين
اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت مضافا الى ما بين جسمين
آخرين لا يتماسان كما غير فيه ولا شيء من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود
اما جسم كما هو رأي القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو رأي القائل به وهذا الخلاف انما هو في
الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعا وان تقدره بل القطع بوجوده في الخارج او لا واما
خارج العالم فمتفق عليه اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الامر فالنزاع فيما وراء العالم انما هو في التسمية
بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض ونفي صرف مثبتة الوهم والقدرة من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي
لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين
الاجسام على رأيهم لهم في اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل وجهان الاول
انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير النهاية بيان
ذلك ان الصفحة الملساء وهي ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية في الوضع ومتصلة بحيث لا يكون
بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام او غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة
متساوية وضع اجزائها فان كانت نافذة وتسمى مسام او غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا
صفحة متساوية وضع اجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال
بين الاجزاء في الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا انه لا بد ان
يكون بين كل نافذتين او بين منفذين قدر ما من مسافتها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت
الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة في الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها
فنضع فيها اجزاء اخرى فان انتفت حصول المطلوب والا صارت اصغر مما كانت فنضع فيها اجزاء
اخرى فاما ان ينتفي او تذهب الزوايا في الانقسام بالفعل الى غير النهاية والثاني باطل فتعين الاول

وصارت الصفحة ملساء وقال الامام الرازي في الاربعين عدم الاستواء في السطح اما بسبب اختلاف
اجزائه في الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلا بد ان يكون بسبب سطوح
صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى سطوح صغار مستوية
والا لذهب الزوايا الى غير النهاية وسيجيء واما حصول المسام في اجزاء السطح الاخر وان جاز الا انه لا بد ان
يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقطة متفرقة وذلك محال فوجب
القول بسطوح مستوية ولا يمتنع مماستها بمثلها والا لم يكن التماس الا الاجزاء لا تتجزى يعني اذا
طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب ان تماسا تماما او ان يماس شيء منقسم في جهتين من احديهما
نقطة من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا لاجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون به اي
بتماس الاجزاء التي لا تتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينهما اما بالتمام او بالبعض
الذي هو ايضا صفحة ملساء فنقول ولا يمتنع رفع احديهما عن الاخرى دفعة بان يرتفع جميع جوانبها
معا اذ لو ارتفع بعض احديهما دون بعض لزم الانفكاك بين اجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع
بعض اجزائها غير السفلى ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما عن الآخر بالضرورة
على قياس ما ذكروه في نفي الجزء بتفكك الرحى وهكذا القول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها
باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا فاي جزء من اجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة
واحدة لو لم يكن صفحة منقسمة في جهتين كان ذلك الجزء المرتفع جزءا لا يتجزى او ما في حكمه وهو
محال عندكم فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة فاذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع
الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام وان الهواء
جسما آخر غيره انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند
كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه الزامي مبني على
ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني في مركب ما هو الحق بحسب نفس الامر فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء
اليه اي الى الوسط من الاطراف بل قد يخلقه الله فيه دفعة فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا
وايضا يجوز عنده ان يكون الصفحة اجزاء لا تتجزى بينها مسام صغيرة مملوة بالهواء فينتقل الى الوسط
ذلك الهواء الشاغل بل لا يكون هناك شيء منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلوه بل المنطبق
اجزاء لا تتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في
المسام الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف
في اثبات الصفحة الملساء فانهم معترفون بجواز تقابل بوجودها ايضا ولا يتم هذا الالزام عليهم الا ببيان

جواز الارتفاع دفعة اي في آن والحكيم يمنعه بل يحكم باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة فحصة

في زمان اذ لا بد ان يكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور
وقوع الحركة في آن بل في زمان وانه اي الزمان منقسم الى غير النهاية اي لا ينتهي في الانقسام
الى حد يقف عنده ففي زمان ارتفاعها يتشكل الهواء من طرفيها الى الوسط فلا يلزم خلوه لا يقال اذا
رفعنا الصفحة حصل اللاماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول
اللاماسة وان كانت آنية الا انها تحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت في آن بعد الحركة
وابتداء الحركة الموجبة اللاماسة في آن يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللاماسة الا في آن آخر ولا بد ان
يكون بين الآنين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام الثاني
من الوجهين الدالين على جواز الخلاء انه لولا وجود الخلاء فيما بين الاجسام تصادمت اجسام العالم
باسرها وتحركت بحركة البقة مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا واللازم باطل بيان الشرطية ان
الجسم المتحرك كالبقة ينتقل من مكانه بحركته الى مكان آخر والفرض انه اي ذلك المكان الآخر مملو
بجسم آخر اذ المفروض ان لا خلاء فيما بين الاجسام فهو اي ذلك الجسم الآخر ينتقل من مكانه
البتة اذ لا تتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل الجسم الآخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه
مشروط بانتقال الاول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه اي انتقال الاول عن مكانه مشروط
بانتقال هذا الجسم الآخر عن مكانه اليه اي الى المكان الاول لئلا يخلو مكانه عنه فيكون انتقال الاول
اليه فيدور لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالآخر وموقوف عليه فهو اي الجسم الآخر اذن ينتقل
الى مكان جسم آخر مغاير للاولين هو الكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث كما في الاول السابق عليه
وهو الجسم الثاني اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا يجوز
ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان
جسم رابع فينتقل الكلام فيه ويتسلسل فتتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه الثاني ايضا اي كالوجه الاول
الزامي مبني على قواعد الحكماء فان عند المتكلم على تقدير كون العالم مملوا قد تقدم الجسم الذي
قدامه اي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملأه المتحرك ويخلق جسما آخر في مكانه اي
مكان المتحرك فيملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا التصادم الاجسام ولا يتم هذا الالزام على الحكماء الا بابطال
التخلخل والتكاثف والا جاز ان يتخلخل ما خلفه اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه
بمقداره الزائد من غير ان ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اي ينقص مقدار ما قدامه من الاجسام
فيخلي له مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد في البيان فقال اي
غاية يبلغ ما خلفه وما قدامه لذلك التخلخل والتكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصويره ان المتحرك
في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت

ويضعف الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط ما بين دافعه
وبين ما لم يندفع به ينضغط الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه
الاقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينجذب فينضغط
المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك ان الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة
وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتدا في مسافة كبيرة وان كانت ضعيفة كانا في مسافة قليلة فان قيل
التخلخل والتكاثف في الاجسام انما يكونان لكثرة الخلاء وقلته فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره
مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المتنازع فيه قلنا ممنوع
كونهما لما ذكرتم بل هما لان الهيولى امر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها
الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فتخلع مقدارا وتلبس مقدارا آخر اصغر او اكبر وسيأتي ذلك
فيما بعد ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فانه دور معية لا دور توقف و
لا تقدم فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا بحسب الزمان كاجزاء
الحلقة التي يدور على نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور
التقدم بل يجوز ان لا يكون شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط
علة للآخر فيكونان حينئذ كحركة الاصبع والخاتم في ان التقدم من احد الجانبين وبالجملة فان اراد
المستدل الملازم بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين
وليس بمحال كما مر فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الآخر اليه متوقفا على
الآخر اي ممتنع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك بحيث التقدم معناه هناك
اي منعنا ان التقدم بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا يتوقف بينهما اصلا او التوقف
من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة السمكة في
البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا
تحركت سمكة في قعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا انه فلغ اجسام العالم
وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الاماكن
الخالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان
الخالي واما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج الى ابطال البعد المجرد الموجود واحتج الحكماء على
امتناع المكان الخالي عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او موجودا بوجوه ثلثة الاول لو وجد الخلاء
فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية في مسافة خالية فهي في زمان لان كل حركة انما هي
على مسافة منقسمة تقطع وبعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن بل في زمان ولكن ذلك

ذلك الزمان ساعة ولنفرض حركة اخرى مثلها اى مساوية للاولى في القوة المحركة والجسم المتحرك
مقدار المسافة في ملاء غليظ القوام كالماء فيكون هذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان الحركة
الاولى ضرورة وجود المعاوق الذي يقتضي بطوء الحركة المستلزم لطول الزمان ولتكن الحركة الثانية
في عشر ساعات مثلا ولنفرض حركة ثالثة مثلهما اى مثل الاولى في القوة المحركة والمحرك ومقدار
المسافة في ملاء آخر رقيق كالهواء قوامه عشر قوام الملاء الاول فيكون بهذه الحركة الثالثة في
ساعة ايضا كالحركة الاولى لان تفاوت الزمان في الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق وكلما
كان المعاوق اكثر كانت الحركة ابطاء والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان
اقصر وسواء اي المعاوق القوام يعني قوام القوام الجسم المائي للمسافة الذي تحرفه المتحرك فان
كان المعاوق عشرا من معاوق آخر كالماء الثاني بالقياس الى الماء الاول كان الزمان الواقع
بازاء المعاوق الاول عشرا ايضا من زمان المعاوق الاكثر كما في مثالنا هذا واذا ثبتت هذه المقدمات
لزم ان يكون الحركة في الخلاء مع انه لا معاوق عن الحركة في هذه المسافة والحركة في الملاء الرقيق مع وجود
معاوق عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى خرقه ودفعه كلاهما في ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق
وعدمه سواء حيث لم يتفاوت بهما حال الحركة في السرعة والبطوء والا اختلف الزمان ايضا هف لان
لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوقة وان كانت قليلة تكون ابطاء واكثر زمانا من الحركة التي
لا معاوقة معها اصلا والجواب عن هذا الوجه كما ذكره ابو البركات انه مبني على مقدمة واحدة وهي
ان تفاوت زماني الحركتين الاخيرتين انما هو بحسب تفاوت المعاوقتين حتى يجب انه لما كان
المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا وذلك اعني كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقتين
انما يصح لو لم يكن الحركة لذاتها من حيث هي هي يقتضي لذاتها زمانا واقعا بازائها لكنها مقتضية لان الحركة
من حيث هي لا في زمان فذلك الزمان الذي تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه
يكون بحسب المعاوق وحينئذ لا يتم تلك المقدمة التي بني عليها الدليل واليه اشار بقوله والا اي
وان لم يكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له كان الزايد على ذلك القدر الذي
تقتضيه ماهية الحركة من الزمان هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك
المقدار الزايد بحسب تفاوت المعاوقتين في المثال المذكور لا اصل الحركة اى لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت
بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف ففي المثال
المفروض وهو الحركة في الملاء الغليظ يكون ساعة لاصل الحركة لا تعلق لها بالمعاوق اصلا كما في الحركة
الواقعة في الخلاء فان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق الذي
هو الملاء الغليظ فهذه التسع تتفاوت بحسب تفاوت المعاوق ويكون حصة القوام الرقيق من هذه التسع

عشر منها وهو عشر تسع ساعات وهي اي عشر تسع ساعات تسعة اعشار ساعة واحدة فيضاف تسعة
الاعشار الى ما يقتضيه الحركة لذاتها وهي ساعة فيكون حركته في الماء الرقيق في ساعة وتسعة اعشارها

فلا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه ومن المتاخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضي
زمانا لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة في ذلك الزمان اسرع الحركات اذ لا يمكن وقوع حركة في اقل من
ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون حركة من الحركات اسرع الحركات لانها واقعة في
زمان والزمان ينقسم الى غير النهاية فيكون له اي لذلك الزمان الذي وقعت فيه تلك الحركة
نصف ولو فرض وقوعها فيه اي في ذلك النصف كان الحركة الواقعة في النصف اسرع منها اي
من الواقعة في الجميع بالضرورة اذا اتحدتا في المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان
ماهية الحركة لا تقتضي مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم التخلف
وهذا الجواب الذي هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي انما يتم لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك
الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر ولا اذ لا يمكنه بيان امكان وقوعها
فيه الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان
يقال الزمان الذي يقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة الحقيقية
في جزء وهمي من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما يقسم
بالفرض الى اجزاء هي ازمنة انقسامها لا يقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة
والزمان ولا تنقسم الا الى اجزاء هي حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها
مسافة وهذه احكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزى فان سلمته لزمك الاعتراف بان زمان
اية حركة فرضت من الحركات اذا جزي على اي وجه اريد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من
اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة
فيتضح من ذلك ان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من الاجزاء
المفروضة للزمان والمسافة فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل
يقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجود في كل جزء من اجزائهما فلا حاجة بنا الى دعوى ان
اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى يحتاج في ابطال اللازم الى بيان وقوع
الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم تسلم نفي الجزء كان هذا الجواب في الحقيقة
وايضا فان الكلام من المعترض انما هو في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة اي ليس اعتراضه
بان ماهية الحركة من حيث هي تقتضي زمانا حتى يدفع بانه يبطل لاستلزامه وجود اسرع الحركات او لان
ماهية الحركة موجودة في ضمن اي جزء من الحركة توجد في اي جزء كان من اجزاء الزمان على

ما قررناه بل بان يكون الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة مخصوصة يقتضي ذلك اذ هي باعتبار القوة
المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة تقتضي قدراً معيناً من الزمان لان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع
النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق
وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق يتفاوت على
حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق
ولما فرض تساوي تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل
يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم محذور كما حققته وقد اجيب عن الوجه الاول ايضاً بانه
مبني على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء المفروض اولاً كنسبة زمان الخلاء الى زمان
الخلاء وهو ممنوع لجواز ان ينتهي قوام الملاء الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو مما يتأتى فيه
تلك النسبة وبان المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة
المحركة فلا يختلف الحركة بسببه الثاني من وجوه امتناع الخلاء الجسم لو حصل في الخلاء سواء كان بعداً
موهوماً او موجوداً فيه كان اختصاصه بحيز ان آخر ترجيحاً بلا مرجح لتشابه اجزائه فان البعد المفروض
لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد اذ اختلاف الامثال انما يكون بالمادة
فاذا فرض حصول جسم في حيز فان كان ساكناً فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركاً عنه
لزم تركه لحيز وطلبه آخر مع تساويهما وذلك ايضاً نوع اختصاص اي بالحيز الآخر وترجيح بلا مرجح والجواب
ان كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فانه مالئ للاحياز كلها اذ الخلاء الذي هو المكان
انما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون آخر فلا ترجيح فان قيل ليس كلامنا
في مجموع العالم وحيزه بل يجاب لما ذكر بل الكلام في كل جزء من اجزاء العالم وما يحصل فيه
ذلك الجزء من الامكنة الخلائية قلنا نفس الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما
يكون لتلازم الاجسام وتنافرها فان الارض لثقلها مثلا يقتضي الحصول في الوسط الذي هو البعد
الاحياز عن الافلاك وانت تعلم ان النزاع ههنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن شاغل لا في
ان البعد المفروض او الموجود لا يصلح ان يكون مكاناً واذا كان العالم مالئاً للاحياز كلها فلا خلاء
بهذا المعنى ايضاً ملاء العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعداً موجوداً مجرداً مساوياً لمقدار
العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواته اياه حتى يمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه
على امتناع ان يكون المكان بعداً مجرداً لاستلزامه ان لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك عنه ايضاً لما عرفته
فاجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساوياً للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام

... تلك ... انه اذا رمي حجر الى فوق فلولا معاوقة الملاء لذلك الحجر

عن الحركة لوصل الى السماء وذلك ان صعوده اليها انما هو لقوة فيه استفادها من القاسر فتلك
القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا الى نحو الفوق وهي اعني تلك القوة لا تقوم بذاتها بل المصادمات
الملاء الذي في المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل
بالمشاهدة والجواب انه اي ما ذكرتم من الدليل على تقدير تمامه ينفي كون ما بين السماء والارض
كله خلاء اذ ح لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز ان
يكون الغالب في هذه المسافة الهواء الذي هو ملاء معاوق يوجب ضعف الميل القسري حتى
يبطل ويكون مع ذلك فيما بينهما خلاء كثير وفي نسخة المصنف وفيما بينهما اي بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا
بان مقاوم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم تتقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبة
هذا على رأيهم واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات
حسية الاولى السراقات جمع سراقة وهي الآنية الضيقة الرأس في اسفلها ثقبة ضيقة ويسمى بالفارسية
آب دزد فانه اذا ملئت تلك الآنية ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة واذا سد المدخل
وقف الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك الوقوف من الماء مع ان طبعه يقتضي نزوله
الا لانه لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم خلاء
اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه هواء وانما اعتبر ضيق رأس الآنية ليمكن سدها بحيث لا يدخل
فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة في اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها
ودخل الهواء من جانب آخر الثانية الزراقات جمع زراقة وهي انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد طرفيها
دقيقا وتجويفه ضيقا جدا ويجعل شطرها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون
ملتصقا بالتجويف الواسع فانه اذا ملئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث يسده لم
يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجا
بقوة ويقطع مسافة ولو وجد في داخل تلك الانبوبة خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره اي لكان
ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا
وصل الخشبة من داخل الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء عن الانبوبة
لامتناع الخلاء الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من
اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع اللحم في المحجمة وما هو الا لان الشأن هو انه بقدر ما يمص من
الهواء ويخرج منها اي من المحجمة يستتبع ذلك الهواء الممصوص المخرج منها ما يليها من اللحم قسرا اي
استتباعا قسريا ضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الاجسام واذا القينا المحجمة على الحديد بحيث
لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها او لانه يخرج

منها بعضه وينبسط الباقي قليلا ربما فاذا وضعت المحجمة على السندان وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصت
تحريا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها الراجحة وكذلك يرتفع الماء في الانبوبة فانه اذا غمس
احد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى فم الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع
وما ذلك الا لارتفاع الا ان سطح الهواء ملازم سطح الماء بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص
تبعه سطح الماء بضرورة دفع الخلاء الخامسة انا اذا وضعنا انبوبة مسدودة الراس او خشبة مستوية في قارورة
بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها خارجا عنها وسددنا راسها بحيث لا يدخلها
هواء ولا يخرج عنها وذلك بان لسد الخلل بين عنق القارورة والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه
فاذا ادخلنا الانبوبة فيها اكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها انكسرت القارورة الى خارج
واذا اخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسرت الى داخل ولولا انها مملوة بالهواء وما
فيها من الانبوبة بحيث لا يحتمل شيئا آخر لم يكن كذلك اي لم ينكسر بالادخال الى خارج ولولا انها يستحيل
خلوها عما يكون شاغلا لها مالئا اياها لم ينكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع الخلاء معا
والجواب ان شيئا منها اي من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم
من الامور الغريبة بسبب آخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه بخصوصه فهي اي العلامات المذكورة
امارات مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المص واعلم ان الامارات اذا كثرت وتجمعت
ربما اقنعت النفس افادتها يقينا حدسيا لا يقع به للخصم الزاما فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان
امكن ان يفيدهم حدسا يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلوب عندهم فروع على القول بالخلاء الاول
من قال بالخلاء منهم من جعله البعد الموجود فاذا دخل البعد الموجود عندهم في مادة جسم الاول ان لم يحل
في مادة فخلاء اي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي يلاقيه او غير
مشغول به فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله بعدا مفروضا كما مر من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان
بعد موهوم ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما الثاني منهم اي من القائلين
بالخلاء اي بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة من جوز ان لا يملاه جسم فيكون حينئذ خلاء بمعنى
انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون حينئذ خلاء
بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان فيما بين
اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا في نفسه مجردا عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم
فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه واما على القول بان المكان
هو السطح فليس هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس الثالث قال ابن زكريا في الخلاء
قوة جاذبة للاجسام ولذلك يحتبس الماء في السرقات وينجذب في الزراقات كما مر وقال بعضهم فيه قوة

دافعة للاجسام الى فوق فان تخلخل الهواء في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله اعني ان تفرق
اجزائه وتخللها خلاء يفيد ذلك الجسم خفة دافعة له الى الفوق والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة
ولا دافعة وهو الحق **المرصد الثالث** في الكيفيات قدم مباحث الكيفيات على سائر
المقولات لانه اصح وجودا من جميعها لان منها المحسوسات التي هي اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها
لما مر من انه يعم الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة المقدمة في تعريفه واقسامه الاولية
اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا اي بالذات ومن غير واسطة ولا يكون معناه
معقولا بالقياس الى الغير وهذا التعريف رسم ناقص للكيف وهو الغاية في الاجناس العالية فانها
لبساطتها على القول بامتناع تركيبها من امور متساوية لا تحد اصلا ولا ترسم رسما تاما ويجوز تعريفها
بالرسم الناقص بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان تكون تلك الامور اجلى مما يعرف بها من الاجناس
العالية فلا يصح ان يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض فان الجوهر والعرض متساويان في المعرفة
والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف الآخر ولا ان يقال الكم ما ليس بكيف ولا اين الى
آخر المقولات لانها ليست اجلى من الكم حتى يؤخذ في تعريفه فقولنا عرض متناول الاعراض
كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضي القسمة عن الكم فان الكم يقتضي القسمة لذاته وبقولنا ولا يقتضي اللاقسمة
عن الوحدة والنقطة المقتضيين لها عند من قال انهما من الاعراض اي على القول بانهما موجودان
في الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض
كما مرت اليه الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم بمعلوم واحد هو بسيط حقيقي والعلم
بمعلومين فان الاول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاء اوليا بل بواسطة معلومه والثاني يقتضي
القسمة كذلك فلولا قيد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف والاخير احترزنا
بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير عن النسب اي الاعراض النسبية
فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مضافة الى غيرها لما عرفت
من انها لا تقتضي لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قولنا ولا يتوقف تصوره على
تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امر آخر بخلاف الكيفيات فانها قد
تستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تعقل
بدون متعلقاتها اعني المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات
معلولة لها كما في النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه
وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع والكرية
والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم واما اقسامه فهي اربعة الكيفيات

المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم والاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية
وماخذ الحصر في هذه الاربعة هو الاستقراء والتتبع ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات
فذكر وجوها اربعة الاول وهو اجودها انه اي الكيف اما ان يختص بالكم او لا يختص به وهذا الذي لا يختص
بالكم اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا وهذا الذي ليس محسوسا اما استعداد الى كمال او كمال
وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية
ولم لا يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقة
استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لا نجده فالكمال هو الاعم اي
فالمقول عليه او لا احد فالمؤنة الترديد الثاني من وجوه الحصر قال ابن سينا في الشفاء الكيف ان
فعل بالتشبيه اي ان صدر عنه ما يشبهه محسوس كالحرارة فانها تجعل المجاور لمحلها حارا وكالسواد
فانه يلقي شبهه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس ثقلا
قال الامام الرازي هذا التصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه
عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما في الكم ولا مقولة
اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا في الانواع الثلثة الاخرى من هذه المقولة وهذا
كما تراه مناقضة بين كلاميه والا اي وان لم يفعل بالتشبيه فان تعلق بالكم فذاك هو المختص
بالكميات والا وان لم يتعلق بالكم فللجسم اي فيكون ثبوته للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا
فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعني الاستعداد او نفسانيا اي من حيث انه جسم ذو نفس وهو
المختص بذوات الانفس قلنا لم قلت ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه فانه ممنوع
كيف وينتقض هذا الحكم الكلي بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلت ان غيرها اي غير المحسوسة من
الكيفيات ليس كذلك اي ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم وايضا فقد اعترف ابن سينا في طبيعيات
الشفاء انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه فلا يصح التقسيم المذكور لاقتضائه ان يجوز
خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة الثالث من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور في الشفاء
ان يقال الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفس او للاجسام من حيث انها
ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس والثاني اما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق بها والثاني
اما استعداد او فعل قلنا ولم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز ان يكون
كيفية تتبعها الانفعال بدون الاستعداد ولا يكون محسوسة الرابع من تلك الوجوه وقد ذكره في الشفاء
ايضا لكنه زيفه بما ستعرفه ان يقال الكيف اما ان يفعل بالتشبيه كما مر اولا والثاني اما ان لا يتعلق
بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام والثاني اما من حيث الكمية او الطبيعة اي يتعلق بالاجسام

بها من حيث كونها كيفية ثابتة فيها وانما لم الاخير هو الاشد او يحرك بعض من ذلك الانفعال ذو الحركة
ما فيه وهو ظاهر في الوجه الثاني من وجهي تسمية القسم الاول بالانفعاليات كما ستعلمه والتشبيه انما صح انه ينبغي
بما ذكره في الشفاء من انه يضع الكيفية المختصة بالاستعداد العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالمزدوجة
مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها غير عارضة للاجسام **المقصد الاول في الكيفيات المحسوسة** قدمها
لانها اظهر الاقسام الاربعة وهي ان كانت راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه
كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة
الخجل فانفعالات وانما سميت الكيفيات الاولى بذلك الاسم الذي هو الانفعاليات لوجهين
الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة ففي سبب للانفعال ومتبوعة له الثاني انها تابعة
للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث
بانفعال وقع في مادته او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد
توجد الحرارة ايضا بسبب نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة
لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما لما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له
من وجه آخر نسب اليه ثم انهم لما سموا القسم الثاني انفعالات مع ثبوت هذين الوجهين فيها
لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات والتأثرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تمييزا لها
عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على ذلك المخاطر ثم اشار الى سبب في التسمية بالانفعالات فقال
وسمي القسم الثاني لمشاركته القسم الاول في سبب التسمية بالانفعالات كما اشرنا اليه لكن حاولوا
التفرقة بين القسمين فحرم القسم الثاني عن اسم جنسه الذي هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه
لما قلنا من سرعة زواله كانه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شيء ثم اطلق
عليه الباقي وانواعها اي انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة
النوع الاول الملموسات المسماة باوائل المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة
اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة
اياه ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه واما سائر المشاعر فليس في هذه المرتبة من
الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين العاقدة للمشاعر الاربعة وكالخلد العاقد لحاسة البصر
والثاني ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات
والسر فيه ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اي خال عن الالوان لئلا تشتغل الحاسة
فلا يدرك كيفية المبصر على ما ينبغي والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف
على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد ان يخلو

في نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عنه فالملموسات وفيه
اي وفي هذا النوع مقاصد ستة الاول في الحرارة كما ان الملموسات سميت اوائل المحسوسات
كما عرفت كذلك الكيفيات الاربع اعني الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملموسات
لثبوتها للبسائط العنصرية فتحصل المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربع وانما لم يذكر في
العنوان البرودة مع كونها مذكورة في هذا المقصد لوقوع الاختلاف في كونها وجودية وفيها اي
في الحرارة مباحث ستة احدها في حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة تفرق المختلفات و
تجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اي هي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره
في كتابه وبيان ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة اي محركة الى فوق لانها تحدث في محلها الخفة المقتضية
لذلك فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة اي في رقة القوام وغلظه
ينفعل الجزء اللطيف منه اي من ذلك الجسم انفعالا اسرع فيقبل الحرارة ويحدث فيه الخفة فيقبل
غيره فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا بطيئا وربما لم تعده الحرارة
خفة تقوى على تصعيده فيلزم بسببه اي بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تاثير الحرارة فيها
تفريق المختلفات في الحقيقة وهي تلك الاجسام المختلفة المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تالف منها الاجسام
المركبة ثم تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية
والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة والحرارة معدة للاجتماع الصادر
عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى
معداتها ومن جعل هذا الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة تعريفا للحرارة فقد ركب شططا اي
بعدا عن الصواب وتجاوزا عنه لان ماهيتها اوضح من ذلك المذكور فان كثيرا من الناس
يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها ولان ذلك الحكم المذكور الذي هو الآثار المخصوصة
لا يعلم الا باستقراء جزئياتها فانها ما لم يستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها
ثم معرفتها اي معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الآثار دور لا يقال
يكفينا في تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه واذا عرفت بها افادت
معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف في معرفة ماهيتها الا ترى الى ما ذكره
المحققون من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن ان يعرف الا باضافات
واعتبارات لازمة لها لا يفيد شئ منها معرفة حقائقها مثل ما تفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود
بذكر خواصها وآثارها في بيان حقائقها مزيد تمييز لها عما عداها لا تصور ماهيتها واعلم ان هذا الذي
ذكرناه من آثار الحرارة في الجسم المركب من الاجزاء المختلفة في اللطافة والكثافة انما يثبت اذا

لم يكن الالتيام بين بسائط ذلك المركب شديدا اقتضى تفريق بعضها عن بعض واما اذا اشتد الالتحام
بين تلك البسائط وهو المسمى بالتركيب فيما بينها فالنار بحرارتها لا تفرقها لوجود المانع عن التفريق
وحينئذ فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة في ذلك الجسم متقاربة في الكمية كما في الذهب
افادته الحرارة سيلانا وذوبانا لانه كلما هم اللطيف الخفيف صعودا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث
بينهما تمانع وتجاذب فتحدث من ذلك حركة دورانية كما يشاهد في الذهب من حركته السريعة العجيبة
في البوتقة ولولا هذا العائق اعني شدة الالتيام والالتحام بين اجزاء الذهب لفرقها النار كما يفرق
اجزاء جسم لا يشتد التحامها وليس عدم الفعل الذي هو التفريق بوجود العائق عن ذلك الفعل في الذهب
ونظائره دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق بحرارتها لان تخلف الفعل عن المقتضي لسبب مانع
منه جائز بالضرورة وان غلب اللطيف على الكثيف جدا اي غلبة تامة فيصعد اللطيف حينئذ ويستصحب
معه الكثيف لقلته اي قلة الكثيف وفي بعض النسخ لغلبته اي لغلبة اللطيف على الكثيف كالنوشادر
اذا اثرت فيه الحرارة تصعد بالكلية او لا يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا فتفيده
الحرارة اذا اثرت تليينا كما في الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين
كالطلق فانه يحتاج في تليينه الى حيل يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت
والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق تنبيه على ما علم مما قررناه في تفسير الحرارة وهو
ان نقول الفعل الاولي لها اي للحرارة هو التصعيد والتحريك الى الفوق بسبب ما تفيده من الميل
المصعد والجمع والتفريق لازمان له فانه اذا احدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا
تحرك الاخف للتصعيد قبل الابطأ والابطأ قبل العاصي فيلزم من هذا التفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها
مع اجناسها بمقتضى طبائعها كما مر ولذلك اي لما ذكرناه من ان الفعل الاولي للحرارة هو التصعيد
المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية اي يجعل محلها فاعلا لمثلها
فيما يجاوره فانها تسخن ما جاورها محركة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة المقتضية
للصعود فيحدث عنه اي عن التحريك الى فوق وهو التصعيد ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع
المتماثلات لما عرفت وتحدث اي ومن احوال الحرارة انها تحدث تخلخلا من باب الكيف وهو رقة القوام
ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام وتحدث ايضا تكاثفا من باب الوضع وهو اندماج
الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع
وهو ان تنتفش تلك الاجزاء وتداخلها الجسم الهوائي الغريب كتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف
هذا انسب لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المنجمد فيفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من اجزاء
الكثيف عنه ثم اللطيف الى جنسه ويجتمع اجزاء الكثيف ايضا فحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما

وانما اوردوا النقض بكليهما اشارة الى فساد ما ذكروه [illegible] الكثيف وجعلها
يرد عليه اي على ما ذكرنا من ان النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات انها قد تفرق المتماثلات
كالماء فان اجزاءه متماثلة وتصعدها الحرارة بالتبخير فتفرق بعضها من بعض وقد تجمع
المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع
تخالفهما فلا يصح شيء من هذين الحكمين ويجاب بان فعلها في الماء احالته الى الهواء فان الحرارة
اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتزق بذلك الهواء
اجزاء مائية فيصعد معه فيكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء احالته الى الهواء لا تفريق
بين اجزائه المتماثلة وبان فعلها في البيض احالة في القوام لا جمع فان النار بحرارتها توجب غلظا
في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما وفي بعض
النسخ وستفرقه عن قريب اي ستفرق النار البعض عن قريب بواسطة التقطير منهما [illegible]
الحرارة كما يقال الحار لما يحس اي يدرك حرارته بالفعل كالنار يقال ايضا لما لا يحس حرارته بالفعل لكن
يحس بها بعد مماسته الابدان الحيوانية والتاثر منه اي تاثر البدن من ذلك الشيء كالادوية والاغذية
الحارة ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولهم
اي في معرفة الحار والبارد بالقوة طريقان الاول التجربة وهي ظاهرة والثاني القياس وهو الاستدلال من
وجوه اربعة اولها اللون اي يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة
على شدة البرد والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريق دلالة الوان الابدان على احوال امزجتها
كما فصلت في الكتب الطبية وهو اضعفها اي القياس والاستدلال باللون اضعف الوجوه ويستدل
بالطعم على ما سيجيء في الطعوم والرائحة فالحادة منهما تدل على الحرارة واللينة على البرودة وسرعة
الانفعال مع استواء القوام واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا في القوام وكان احدهما اسرع انفعالا
من الحار او البارد دل ذلك على ان في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التاثير او مع قوته
فان الاقوى قواما اذا انفعل اسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما الاضعف قواما
فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان يكون سرعة انفعاله لضعف قوامه ثم الاشبه
بالصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة في ابدان الحيوانات والحرارة الكوكبية الفائضة من الاجرام
السماوية المضيئة والحرارة النارية متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها
في الحقيقة فيفعل حر الشمس في عين الاعشى من الاضرار بها ما لا يفعله حر النار فلا بد ان تتخالفا بالماهية والحرارة
الغريزية الملائمة لمن هي فيه من الاشياء مقاومة ومدافعة للحرارة النارية التي لا تلائم الحياة فان الحرارة الغريبة
اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيواني قاومها الحرارة الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة

التي هي من الحرارة الغريزية فان الحرارة الغريزية التي هي تحت الرطوبات الغريزية تحرك الروح الى دفعه وترفع الحرارة
الغريزية من النار الباردة بالمضادة كما في البرودة فانها لا تمانع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط
فالحرارة الغريزية تحت الرطوبات الغريزية يستولي عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهي مخالفة
لها في الماهية ومنهم من جعلها اي الغريزية والنارية من جنس اي نوع واحد فان الامام الرازي قال والذي
عندي ان النار اذا خالطت سائر العناصر افادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة
الى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم يكن في القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة
الغريزية وانما كانت نافعة للحياة والغريبة ضارة لان تلك الغريبة تحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية
افادت المركب من الطبخ والنضج ما تعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية
والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى
لو توهمنا الغريبة داخلة فيها والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى ما نقلنا
اشار المصنف بقوله فالغريزية هي الحرارة النارية التي خرجت عن صرفيتها واستفادت بالمزاج مزاجا
مستعدا لحصول القيام التام بين اجزاء المركب فاذا اوردت الحرارة الغريبة او البرودة تفريقها اي
تفريق اجزائه وتغييرها عن اعتدالها عسر عليها ذلك التفريق والتغيير والفرق بين الحارين الغريزي
والغريب ان احدهما جزء المركب والاخر الخارج عنه مع كونهما متوافقين في الماهية رابعها ان الحركة
تحدث الحرارة والتجربة تحققه اذا كانت الحركة تحدث الحرارة وقد انكره الاوائل كما والى ما اشار بقوله فيجب ان تسخن الافلاك
سخونة شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة وتسخن بمجاورتها العناصر الثلاثة التي هي في وسط الاثير
والافلاك بمنزلة النقطة من المحيط فيصير هذه الثلاثة كلها بالتدريج نارا لاستيلاء سخونة الافلاك
عليها مع مساعدة كثرة الاشراقات في تسخينها والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد
في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة وجود القابل وحينئذ فلا تسخن الافلاك بسبب حركاتها
فلا تسخن العناصر بالمجاورة وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية لملاسة سطوحها ولا تتحرك بحركة الافلاك
فتتسخن بالنسبة على انه جواب النقض والحاصل ان مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان املسان
فلا يلزم من حركة احدهما حركة الاخر فان اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا حركة للعناصر حتى
يلزم سخونتها بوجه ما ولهم كلام مناقض لهذا الذي ذكروه ههنا من ان العناصر لا تتحرك بحركة الفلك
فيما تتلوه في بحث الجواهر انهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك وذلك التحريك يتعين ان يكون لخشونة
بينهما لملاسة السطوح فان الافلاك عندهم تحرك بعضها بعضا وما خشونة في سطوحها لتكون خشنة
سطوحها بسببها فالاولى في الجواب ان يقال النار تتحرك لمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس
سخونة النار يوجب سخونة الباقي لان برودة الطبيعة الزمهريرية تقلومها فاسدها البرودة قبل هي

عدم الحرارة لا مطلقا بل عمن شانه الحرارة اما البرودة عند القائل بانها عدمية فانها هي ... وليس من شانها ان يكون حارا
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطله اي القول بانها عدم الحرارة انا نحس بالبرودة المحسوسة لا يقال المحسوس
حال عدم الحرارة ليس هو البرودة وقد يقال هو ذات الجسم لان البرد قد يضعف ويعدم وذات الجسم
باقية بحالها فانا نحس من الماء بردا شديدا جدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكلية
مع ان جسم الماء باق في هذه الاحوال على جواهره الذاتية فلا يكون البرودة امرا عدميا بل الحق
انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شانها ان يجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلنا عن ابن
سينا المقصد الثامن في الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث الاول الرطوبة سهولة الالتصاق
اي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الامام
الرازي قال ابن سينا اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب
مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معللا بالرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدتها
وقوتها وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا
فيه الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء وهو اشد التصاقا به منه وكذا الحال في الدهن وذلك
ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل فهي سهولة اي الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال
وسهولة تركها وذلك لان الماء له وصفان احدهما ما يقتضي سهولة الالتصاق والانفصال والثاني
ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في ان الماء موصوف بانه ارطب باعتبار احد هذين
الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني قلنا سهولة اي العسل ادوم التصاقا واشد التصاقا من الماء
لا اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى
في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم
منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل ولا الدهن اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس
وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب منه وذلك
الاعتراض ايضا في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته
لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب من الذي ليس كذلك اما لا ادوم شكلا اليبس فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضا
فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وان فرضنا انه اسهل التصاقا حتى زاد في سهولة الالتصاق
على الماء لكن تعسر انفصاله فعلى تقدير كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم منه كونه ارطب اذ ليس
اسهل انفصالا منه ثم نقول يبطل تفسيره اي تفسير ابن سينا للرطوبة بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان
يكون الهواء رطبا بل ان يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما منه واقبل للتشكلات والتشكيلات
الغريبة وتركها بسهولة واتفقوا اي الجمهور على ان خلط الرطب باليابس يفيد اليابس استمساكا عن

التشبث كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان فيجب على ذلك التقدير اي على كون الهواء رطبا ان
يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب استمساكا عن التفرق والتالي باطل بين لان خلطه به يزيده تفتتا
وتفرقا وربما الزموا ان النار بالنسبة عندكم وهذا التعريف الذي ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها ارطب
من الماء لانها ارق قواما من الماء والهواء ايضا فيكون اسهل قبولا اسهل قبولا للاشكال وتركها لها
والجواب منع ذلك في النار البسيطة اي لا نسلم ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء
وان رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكيل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا وما عندنا
من النار ليس ببسيط بل هو مركب بالهواء ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب
اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر وثانيهما اي ثاني المباحث
ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة متواصلة
في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل
السيال مع كونه يابسا بالطبع وقد يوجد ايضا فيما رطب كالماء السيال وفي الملخص ان السيلان عبارة
عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس ليدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير
يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء على راي الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معلوما انتهى
ان اليبوسة تقابل الرطوبة اتفاقا فهي اما عسر الالتصاق او الانفصال اي كيفية يقتضي عسرهما على
التفسير الاول للرطوبة او عسر التشكل وتركه اي كيفية تقتضي ذلك على التفسير الثاني فيها قال الامام
الرازي لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام التي نشاهدها ما يسهل تفرقه
ويصعب اتصاله بالذات بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث يتفرق اجزاؤه وينفرك بسهولة وهو
اليابس فاليبوسة حينئذ هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع واما الملحامات
سهلة الانفراك بين اجزائه الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه وهو الهش
ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا اوجدته في مباحث
ابن قرة الثابت هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنقول
اي الثابت والمذكور في الملخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك
والثاني هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا تقوى
الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفكاك ولكنها متصلة ملتحمة
سهلة الانفراك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم في طبيعته كذلك الملحامات وهو اليابس اعلم ان
اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي يسهل تشكيله باي شكل اريد ويصعب تفريقه بل يمتد
متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديد الالتحام والامتزاج

واذا عانه بين الرطب واليابس والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب تشكيله ويسهل تفريقه وذلك
بحسب غلبة اليابس منه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج وههنا ابحاث تناسب ما نحن فيه الاول
في بيان البلة والجفاف فنقول ان ههنا جسما رطبا وجسما مبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي يكون صورته
النوعية مقتضية للكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب
والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وافاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا جرى
على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شيء من شأنه وقد يطلق كل واحد من الرطوبة والبلة
بمعنى الآخر الثاني في ان اللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهي المقتضية
لسهولة قبول الاشكال وتركها قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كسرعة التأثر عن الملاقي
والشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعاني الثالث زعم بعضهم ان الرطوبة المائية مخالفة للرطوبة
الدهنية المخالفة لرطوبة الزئبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع
والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازي كلا القولين محتمل الرابع هل توجد
كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض او لا توجد الحق انه غير معلوم
وان امكان وجودها مشكوك فيه الخامس في المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بالقابلية
للاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية
فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا يكون لهذه القابلية علة زائدة على ذات الجسم وان
سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بمعنى كانت
الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء محسوسا وكان
يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف
واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كانت للبحث فيه مجال
ومال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها
محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة
هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتوي عليه **المقصد الثالث** في الاعتماد
وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتي وفيه مباحث احدها الاعتماد على ما ذكره ابن سينا في الحدود
ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما من الجهات وهذا التصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة
وقيل نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف فيه اي في وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني واتباعه واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي بالضرورة اي قالوا ثبوته ضروري
ومنعه مكابرة بالحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق

منفوخ فيه تحت الماء فحبس منه بحيلة اي في جهة العلو وهذا الذي ذكره انما هو في نفس المدافعة
فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده الى
دليل فلذلك قال واما اثبات امر يوجبه اي يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر فلانه لولاه اي
لولا ذلك الامر الذي يوجبها لم يختلف في السرعة والبطوء الحجران المرميان من يد واحد في مسافة
واحدة بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة
حتى يكون مدافعة الكبير اقوى فيوجب بطوء الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا يوجبه ولا مبدأ لها اي
وليس بالضرورة فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب ان لا يختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف
لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار
معاوق داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأ لها ولا معاوق داخليا غيرهما فوجب تساويهما في السرعة
او البطوء واجاب الامام الرازي عنه بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكثر اقوى
لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركة الكبير ابطأ فلم يلزم مما ذكر ان يكون للمدافعة
مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها بها ففيه بعد وستقف في اثناء البحث
عن احوال الاعتماد على زيادات تفيدك زيادة اطلاع على هذا المبحث وقد يحتج لاثبات مبدأ المدافعة
بان الحلقة التي يتجاذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها كل واحد
منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة
في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عايقا لفعل
الآخر فاذن قد فعل فيها كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي
عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء
يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان
ليس كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية ثانيها اي ثاني مباحث
الاعتماد ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء مدافعة نازلة
ونجد في الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء اي تحته قسرا مدافعة صاعدة ثالثها انه اي الاعتماد انواع متعددة
بحسب انواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه كلها
متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا فمن لم يشترط
غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل
نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان
كانا ممتنعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة او يسرة فهو نزاع لفظي مبني على تفسير التضاد

واعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست اخذها العامة من جهات الانسان واطرافه التي هي القدام
والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت فان الانسان محيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم
فالجانب الذي هو اقوى في الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركته
بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله يسمى تحتا ولما لم
عند العامة سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا
الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة
على الوجه المذكور واخذها الخاصة من اطراف الابعاد الثلثة الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل
بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار
الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق
والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار
ثخن قامته بالقدام والخلف فاعتبار الخاصي يشتمل على اعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد فان العامة
غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها وانه اي انحصار الجهات في الست وهم بط وان كان مشهورا
مقبولا بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار ليس بشيء اما الوجه الاول العامي فلانه اعتبار
غير مشروع اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية ولذلك قد تتبدل الجهات فيصير اليمين شمالا وبالعكس
والقدام خلفا وبالعكس وهو ظ واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وبعكس الحال اذا انبطح فليست
الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور محققا لجهة اي مثبتا لجهة حقيقية لوجدت جهات
غير متناهية اي غير محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم بل بحسب شخص واحد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه ثبت له
جهات لا يحصى واما الوجه الثاني الخاصي فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل لما مر من انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء
التي هي الجواهر الفردة والابعاد المفروضة لا نهاية لها على تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم
امرا واجبا في تحقق الجهات وحينئذ نقول ففي المكعب هو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ستة وعشرون بعدا
اي طرفا وجهة بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر ونقط زواياه الثماني قال الامام الرازي لما كانت الابعاد
متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان
مربعا اطراف اربعة هي خطوط المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا
قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فالمكعب مثلا سطوح ستة
وخطوطها اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثماني
عشرة وان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة وجهاتها بالقوة غير متناهية
ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذلك للكرة بالفعل طرف وهو السطح المستدير

المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحد منها جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة
الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما سيأتي ذكره ايضا ويلزم من هذا
ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو منافٍ لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال بل الحق ان
الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات فالمطلقة هي منتهى الاشارات ومقصد
الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء
الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة فسميت باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت اعني
من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها
يطلب الفوق ويهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء فهاتان الجهتان لا تتبدلان
اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من
فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا او تحتا
بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف الفوق والتحت حينئذ بوصفين آخرين باعتبارين اعني
كونهما قداما وخلفا واما باقي الجهات فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق
والتحت بما يلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسرا بما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع
فانهما يتبدلان حينئذ كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه
على النحو الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس
الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني ويجاب بان فوقهما بالطبع ليس متعلقا بالقدم والرأس بل هو متعلق
بالفعل المذكور ومعناه ان لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع جهته في العلو والقرب ولا شك انا اذا فرضنا
قدم احد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت ان
الجهة الحقيقية اثنتان فالاعتماد الطبيعي ايضا كما سيأتي اثنان اعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات
غير طبيعية وجعلها القاضي هذا القسم لقوله انواع بحسب انواع الحركة اي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات
امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة بالحقيقة تسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى
السفل ثقلا والى العلو خفة وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات وقد تجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد
قال الآمدي القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة
اخرى والاعتمادات اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا
يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان ويمتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد
والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار
القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا القائلين بوجود الاعتماد اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات

المتفرع على تعددها كما ذهبت اليه الطائفة الاولى لا اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادين ولكنها قد تجتمع
بوجهين الاول من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة هابطة وهو ظ والمتعلق به اى بذلك الحجر
من اسفل الجاذب وله اليه اى الى الاسفل ان يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق
وميلا مغالبا لما اليها الثانى ان الحبل الذى يتجاذبه اثنان متساويتان الى جهتين فانه يجد كل واحد منهما
فيه اعتمادا ومقاومة الى خلاف جهته فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين بمثل ذلك يعرف اجتماع ذات
الى الجهات الست فى جسم واحد ثم قال الآمدى ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اى لو قلنا ان الاعتمادات
متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول ابعد من القول بالاتحاد الذى اختاره
القاضى فصارت الاقوال فى الاعتمادات ثلثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه رابعها اى رابع مباحث
الاعتماد قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما
فالموجب للصاعدة الخفة والموجب للهابطة الثقل وكل منهما اى من الثقل والخفة عرض زايد على نفس الجوهر
وبه قال القاضى واتباعه والمعتزلة والفلاسفة ايضا ومنعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو اسحق فانه قال
فى اكثر اقواله لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا وآخر منها خفيفا وذلك لان الجواهر
الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل فى الاجسام عايد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة
فى الاجسام عايدة الى قلتها فليس فى الاجسام عرض يسمى ثقلا وخفة وسطاه ان الزق اذا ملى ماء ثم افرغ
الماء اى صب وملى زيبقا فان وزن ما يملاه من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يملاه من الماء
مع تساوى الاجزاء التى هى الجواهر الفردة فى تلك الزيبق والماء ضرورة لتساوى الحاصر لهما اى للزيبق
والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوى اجزائهما المائية له الا ان يقال بان فى الماء خلاء يسيل الماء
اليه طبعا اما للقادر المختار واما بسبب اخر لا نعرفه وحينئذ لا يساوى اجزاء اجزاء الزيبق لانها مكتنزة متلاصقة
لا فرج بينها اصلا او هى اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه بقوله وكان يجب على ذلك
التقدير ان يكون زيادته زيادة الخلاء على اجزاء المائية كزيادة وزن الزيبق عليها اى على وزن
اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك انها العدد الخلاء فى الماء وهو
اعنى وزن الزيبق ربما كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء فكان بازاء كل جزء ما عشرون جزء اخلاء
كالفرج بينها اى بين اجزاء الماء عشرون مرة مثل الاجزاء وانه ضرورى البطلان يكذبه الحس الشاهد
بالتلاصق بين الاجزاء المائية خامسها الحكيم يسمى الاعتماد ميلا وتقسيمه الى ثلثة اقسام طبيعى وقسرى ونفسانى لان
اى الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اى بسبب ممتاز عن محل الميل فى الوضع والاشارة وهو الميل
القسرى كميل الحجر المرمى الى فوق اولا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة وهو الميل
النفسانى كميل الانسان فى حركته الارادية اولا وهو الميل الطبيعى كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن

النفس الناطقة شئ بدنها عند القائل بتجردها النفساني لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن متمازة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح وكذا الحركات متحجرة بهذا الدليل في الطبيعة والقسرية والنفسانية وينتقض ذلك اعني حصر الحركات في الاقسام الثلثة المذكورة بحركة النبض فانها حركة مولفة من انبساط وانقباض لترويح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلة في الطبيعة مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره لانهم حصروا الحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة وهي اي حركة النبض ليست شيئا منهما وكونها ليست احدى الاخرين ظاهر اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك

فان لم يحصروها فيهما اي ان لم يحصروا الطبيعة في الصاعدة والهابطة كانت حركة النبض من الطبيعة كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نعني حينئذ بالطبيعة ههنا الا ما يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فيكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سياتي ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة لا يكون منشا لافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء يقتضي صعوده وهبوطه اذا كان تحت الارض هبوطه ونزوله اذا كان في موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها الى جذب هواء صاف والانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كانه مثل الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح لانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض له اعانة الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فتنقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فتنبسط واما على سبيل الاستتباع كما يستتبع حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة والمنحصر في الاقسام الثلثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بحركة النبض خروجها عنها اما الميل الطبيعي فاثبتوا له حكمين الاول ان العادم له اي للميل الطبيعي بل لمبدءه لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبداها القريب هو الميل الطبيعي ولا يتحرك ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك العادم لمبدا الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلا في مسافة ما ففي زمان لامتناع قطع المسافة المنقسمة في آن واحد لما مر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها وليكن ذلك الزمان بالفرض ساعة والذي مبدا الميل الطبيعي ان يتحرك تلك القوة المحركة في تلك المسافة المعينة ويقطعها في اكثر من ذلك الزمان لوجود العايق عن الحركة وهو مبدا الميل الطبيعي وليكن الزمان الاكثر عشر ساعات فلنفرض جسما آخر ميله عشر ميل الجسم الاول ان يتحرك في تلك المسافة بتلك القوة المحركة ويقطعها في ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة

المثلين المعاوقين انتهى بالعشر في المثال المفروض فيكون الحركة مع المعاوق القليل كهي

لا معه في السرعة والبطوء لانهما قطعتا مسافة واحدة في زمان واحد وقد عرفت مثله بما فيه من نظر
في مسألة الخلاء فانقلته الى ههنا وبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسلكين وملخصه ان كل حركة لا بد ان
يكون على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة يكون على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة اخرى تقطع تلك
المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول
واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان يوجد حركة الا على حد معين من السرعة والبطوء فان
كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس حدا لها من السرعة والبطوء بان
يتخيل ملائمة حد من حدودها وينبعث فيها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة والبطيئة
وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديدها لما من الاسرع والابطأ الى معاوق وذلك لان
الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحد والمخصوص التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول
في المكان الطبيعي فيكاد يقتضي قطع المسافة في زمان لو امكن وكذلك القاسر اذا فرض تحريكه بقوة وحده
لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلا بد في
تعيين حد للحركة من امر آخر يعاوق المحرك في تاثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل في تعيين حد من
حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من
الاجسام فبحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة في السرعة والبطوء وغير الخارج
هو المعاوق الداخلي ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي لاستحالة ان يقتضي الطبيعة بذاتها شيئا
ويقتضي مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي
فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية
والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طبيعي
اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاوق داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح
الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص
فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوق حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا
على وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم ان يكون ما ليس فيه ميل طبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المص

الحكم الثاني ان الميل الطبيعي يعدم اذا كان الجسم في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز الطبيعي وانه تحصيل

للحاصل وهو غير معقول او الى غيره فيكون هربا عن هذا الحيز وطلبا للغير فالمطلوب بالطبع مهروب عنه
بالطبع وانه محال وهذا الاستدلال انما يصح ويتم في نفس المدافعة لانها ما تطلب لذلك المكان او هربا عنه
دون مبدئها فانه اذا كان مبدأ المدافعة في ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم

طلب الحاصل وهو ظ لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة لها
ولا شك ان حاله اذا كانت اليد تحته كحاله اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه
الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك ان كان مركز ثقله منطبقا على
مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزاء خط من الثقيل فكل
واحد منها طالب للانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا لجزء من ذلك الثقيل
فيكون المدافعة حاصلة في سائر اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز
العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لا في كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في اجزائه اذ ليست موجودة
بالفعل واما الميل القسري فاثبتوا له ايضا حكمين الاول قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي الى جهة واحدة فان
الحجر الذي يرمى الى سفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه مع تساويهما في الحجم والثقل فقد يجتمع
في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة
وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة من مراتب الميل وكذلك
القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند
الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء
يقاومه وبقدر تلك المقاومة منه يحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واما اذا
لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق احدثت
ميلها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه
ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان يقوى على مرتبة من
مراتب الميل ولا يقوى على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون اخرى فاذا
اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى مما احدث كل واحد منهما اشد ما يقوى عليه من مراتبه الثاني انهما اي الميل
القسري والطبيعي هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمعان لامتناع المدافعة
الى جهتين في حالة واحدة بالضرورة اذ يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها
فليس في الحجر المرمي الى فوق مدافعة هابطة وان اريد بالميل مبدأها فمنهم من جوز اجتماع مبدأ المدافعة
الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى بل يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى
فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما للحركة فان الاصغر
اسرع قبولا للحركة من الكبير وفيهما مبدأ المدافعة القسرية قطعا وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر
وتثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكات ما تماسه وينخرق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا فلولا ان يكون
فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة فقد اجتمع مبدأ المدافعتين الى جهتين بل اجتمع احديهما

مع مبدإ الآخر وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معا
فيه طبيعة الصغير طبعا فليس يلزم ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية الا ان يراد به نفس الطبيعة وما يقال
من ان مبدأ المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدءان اجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون
تأثير مبدإ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف فيه واما الميل النفساني فهو الميل الارادي وسيأتيك
في مباحث الارادة ما يقطع ويضم اليه اي الى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف سادسها
اي سادس مباحث الاعتماد في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فمنها اي من اختلافاتهم فيها انهم
بعد الاتفاق على انقسامها اي انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم طبيعي وهو الثقل والخفة الثابتان
للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود والى مجتلب وهو ما سواهما كاعتماد الثقيل الى
العلو اذا رمي اليه واعتماد الخفيف الى السفل حال ما حرك اليه او سواهما اي كاعتمادي الثقيل والخفيف الى
سائر الجهات اعني القدام والخلف واليمين والشمال قد اختلفوا في انه هل فيها تضاد فقال ابو علي الجبائي
نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي تجب بها ويبطل بانه تمثيل خال عن الجامع فان مرجعه الى دعوى
المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما واني يلزم من تضاد الآثار التي هي الحركات
تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط
مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه وايضا فالفرق قائم
فان اجتماع الحركتين الى جهتين يوجب للجوهر كونين في حيزين فانه اذا تحرك الجوهر الى جهتين وجب له
بالحركة الى كل جهة منهما الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الاول الذي تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له
في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز في تينك الجهتين واجتماع الكونين محال بالضرورة فان
البديهة تحكم بان الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون في حيزين معا فهذه علة استحالة اجتماع
الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك
الجهة فبطل القياس التمثيلي الخالي عن الجامع مع ظهور الفارق وقال ابنه ابو هاشم لا تضاد الا الاعتمادات
اللازمة مع المجتلبة وهل تتضاد الاعتمادان اللازمان او المجتلبان تردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد
وتارة بعدمه اما الاول وهو جزمه بانه لا تضاد لازمة مع المجتلبة فلما علمت ان الحجر الذي يرمى الى فوق
فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع وهذه اعتماد لازم طبيعي للحجر وفيه ايضا مدافعة صاعدة ايضا يجدها الدافع له اي
الرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو تردده في انه
هل تتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة فللحبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى
سكن كما مر فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين يجدها اي يجد الجاذب مدافعة الحبل له بالحس فان كل واحد منهما
يجد من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث لولا جذبه اياه الى جهته لتحرك بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة

بالضرورة واليه اشار بقوله اذ لولا جذب له لتحرك ضرورة فقد اجتمع في الحبل اعتمادان يجذبان وتارة قال
لا مدافعة فيه وانما هو كالتعليق الذي يمتنع عن التحريك فان كل واحد من الجاذبين منع بجذبه ان يحدث
الامر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين اعتمادين ومنها اي من جملتها ان الاعتمادات اللازمة تبقى عند
الجبائي من غير تفصيل ووافقه ابنه في المجتلبة فحكم بانها غير باقية دون اللازمة فانها باقية عنده وللجبائي في عدم
بقاء الاعتماد مطلقا وجهان الاول لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل مثلا لبقي الاعتماد المجتلب في تلك
الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه لانه اي المجتلب يشاركه في اخص صفة النفس
وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو اعني الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك قطعا في جميع الصفات
عند ابي هاشم القائل بالتفصيل فيلزم منه ان يشارك المجتلب اللازم في البقاء ايضا لكنه ليس باق باتفاق منهما
فوجب ان لا يكون اللازم باقيا ايضا قلنا لا نم كونه اي كون ما ذكر اخص صفة النفس بل ذلك اي اخص
صفة النفس عند ابي هاشم هو كونه اعتمادا لازما او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم
والمجتلب فلا يتم الالزام الوجه الثاني لا فرق في اجناس الاعراض التي يمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات
وغيرهما بين المقدور وغيره فوجب ان يكون الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء
بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى
المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير
مقدور لنا في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز ان يكون خصوصية الاصوات
والحركات مقتضية لذلك فيجوز ح ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم واما ابو هاشم فيدعي الضرورة
في بقاء الاعتمادات اللازمة اعني الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة والمشاهدة حاكمة به اي
ببقاء الاعتمادات اللازمة كما في الالوان والطعوم فان الاحساس كما يشهد ببقائها يشهد ايضا ببقاء الخفة
والثقل في الاجسام ومنها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعني ان
الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة فانا اذا عرضنا الجسم الثقيل على
النار كالذهب مثلا ذاب وظهرت رطوبته التي كانت موجودة فيه قبل العرض واذا عرضنا الجسم الخفيف
عليها كالخشب مثلا تكلس اي صار كلسا وهو في الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها والمراد
اي صار رمادا اذ النار تزيده يبسا بافنائها الرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فتتفتت
وتتبدد ومنعه ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا في زنة
الماء والزيبق فان الزيبق اثقل باضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة والجواب
عما تمسك به الجبائي ان يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين
فيهما قبل مماسة النار حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلهما وانما تحدث الرطوبة واليبوسة فيهما عند

باحداث استرخائهما اياها على سبيل جري العادة ومنها اي الذهب ومامنه الكلس قبل اي قبل مماسة النار
سيان متساويان في اليبس مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلهما فلا تكونان مستندتين الى الرطوبة واليبوسة
كما تحقق كيف وما ذكره غير مسلم وفي الاحجار المكلسة التي اوقد عليها النار مدة مديدة حتى فرقت رطوبتها بالكلية
فيها اي في الثقيلة بشهادة الحس الظاهرة ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا واما ان يقال ان الاجزاء المائية الظاهرة
في حال الذوبان موجودة في الذهب قبله مع صلابته جدا وكذا الاجزاء المائية موجودة في الاحجار الصلبة
التي تجعل مياها باسناد كما يفعله بالحيل اصحاب الاكسير قيل اذ انها مخروج هذه الفاء جواب اما اي نقول
الوجود الاجزاء المائية في الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج عن حيز العقل ورفع الامان عن
المحسوسات اذ يجوز ح ان يكون بين ايدينا انهار جارية ولا نحس بها ولهذا قال الاستاد ابو اسحق
لا نم ان المذاب لجد الاواية رطب بل هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع السيلان بابعد
من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة مع يبوستها ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب
مثلا انما يطفو عليه لهواء يتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها عن
النزول فيه واذا انحسمت صعد بالهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء
فلذلك يرسب في الماء قال الآمدي يلزم على الجبائي ان الذهب يرسب في الزيبق والفضة تطفو
عليه مع ان اجزاءها غير متخلخلة حتى تتشبث بها الهواء ويلزمه ايضا انه يجب ان ينفصل عنه اي عن الجسم
الطافي الهواء فيطفو وحده ويبقى الاجزاء الاخر راسبة في الماء لان الهواء عنده صاعد بالطبع والخشب
راسب بالطبع فوجب ان ينفصل احدهما عن الآخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المص وفيه نظر لجواز ان
يكون التركيب الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي والوضع الحاصل بين الهواء واجزاء
الطافي افادها اي افاد الهواء والاجزاء حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال يعني ان الجسم الطافي
جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع انفصال الهواء
عن سائر الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم
على شيء من هذين التقديرين انه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء وقال ابو هاشم انه
للثقل والخفة اي الرسوب للثقل والطفو للخفة وهما اي الخفة والثقل امران حقيقيان عارضان للجسم
في نفسه كما مر يقتضي احدهما الرسوب والآخر الطفو ولا اثر للهواء في ذلك اصلا ويلزمه امران الاول
ان الحديد يرسب في الماء فاذا اتخذ منه صحيفة رقيقة طفا فذلك الحديد الذي جعل صحيفة على الماء مع ان
الثقل في الحالين واحد فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا الثاني ان حبة حديد ترسب
في الماء والف من من الخشب لا يرسب في الماء مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من وللحكماء كلام
فيهما سبب ما ذهب اليه ابو هاشم فاوردناه ههنا وجعلناه جزء منها على ان المقصد الاصلي من البحث السادس

بيان اختلافات المعتزلة في الاعتمادات فانه يذكره كلاما مع غيرهم فيما انما يكون على سبيل التبعية والفرعية
فلذلك قال (التفريع) قال الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم رسب
ذلك الجسم فيه لانه يتقلب الزائد على ثقل الماء ما يقلب عليه ويخرق ما يليه ويخلا فيه منه وينزل فيه الى تحت
وان كان مثله اي مثل الماء في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء فلا يكون طافيا عليه ولا
فيه راسبا تاما وان كان الجسم مع التساوي في الحجم اخف منه اي من الماء نزل فيه بعضه وذلك البعض
النازل يكون القدر الذي لو تملي مكانه ماء كان ذلك الماء الذي يملي به مكانه موازنا ومساويا في الثقل لذلك
الجسم كله ويكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى
فضل ثقل الماء وعليه الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الاول واعلم انهم قالوا ان الحديدة
المنبسطة انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى ان تنحي من تحتها ماء كثيرا وذلك لا يتاتى بخلاف الحديدة
المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة في الاجرام الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت في الهواء
لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيها ميل فاذا دخلت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان
قوي وقاوم الاجزاء الثقيلة رفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم تتات له
الانفصال عنها ومما قررناه لك ظهر انه ان حمل كلام ابي هاشم على ما قال الحكماء اندفع عنه الاعتراضان
المذكوران عليه ثم اعلم ان الحق عندنا هو ان الطفو انما يكون بسبب كون يخلقه الله تعالى في الجسم
فيقتضي مخصصا مختصا بحيز وان الرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله تعالى في الراسب ومماسات يخلقها
الله تعالى بين اجزاء الماء على طريقة جري العادة وانما لم يذكره في الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة
وسيعا لانه قال الجبائي للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة على الماء بل ينفصل
الهواء منها ويصعد ويطفو وحده على الماء كما ذهبوا اليه اذ لا سبب لطفو الخشب الا تشبث الهواء بها واذا
الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل وقد عرفت
ما فيه وجوابه ربما كان التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال كيف لا يتوجه عليه
ما قد عرفته والهواء الذي فيه اي في الخشب لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر
كيفيته بالامتزاج والاختلاط والالتئام فلا ينفصل حتى يرسب الخشب في الماء ويطفو هو وحده وقال ايضا
للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي بل اعتماده مجتلب بسبب محرك ويرد عليه ان الزق المنفوخ فيه المقسور
تحت الماء اذا خلي وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل الى ان كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه
وتصعيده ولو حل وكاه سبق الهواء الذي فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه
نظر لجواز ان يكون ذلك الصعود والخروج لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقله وطاقته وقوة عصره
اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء

الاصغر اقوى لصغره وقلة مقاومته فكان يجب ان يكون اشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه
يقتضي طبعه الذي هو في الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود ومنها انه قال الجبائي لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة
ولا سكونا بل المولد لهما اي الحركة والسكون هو الحركة كما نشاهده اي نشاهد التوليد في حركة اليد بحركة المفتاح
فانه ما لم يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد وكما نشاهده في حركة الحجر وسكونه
في الموضع الذي يقصده الحجر اما طبعا واما قسرا فان ذلك السكون لا يحصل ما لم يوجد حركة فهو متولد منها
لا من الاعتماد الذي في الحجر وقال ابنه المولد لهما اي للحركة والسكون هو الاعتماد دون الحركة لوجهين الاول
انه اذا اقيم عمود ويمكن انتصابه قائما على راسه منفردا فنصب كذلك واوقع بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى
جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود الى تلك الجهة فان الدعامة يمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت الدعامة
سقط الى جهة الدعامة وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة العمود لم يتولد من الحركة بل من
الاعتماد واليه اشار بقوله وما هو اي سقوطه الى تلك الجهة الا الميل الذي احدثه فيه الاعتماد عليه الثاني
حركة اليد متاخرة عن حركة الحجر اذ لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل بين الاجسام
والمتاخر لا يوجد المتقدم وفيه نظر اذ لا نا لا نسلم تاخرها عنها بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما
بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان يكون
حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش من البصريين يتولد بهما اي يتولد الحركة والسكون من الحركة
تارة والاعتماد اخرى فيتمسك بهما فان تمسك الجبائي دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار
تولدهما فيها وتمسك ابنه يدل تولد الحركة من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجويز تولدهما
من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبني
عليه باطلا ايضا لكن الآمدي تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائي كما ان حركة المفتاح
متعقبة لحركة اليد كذلك هي متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد اولى من القول
بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائي قد استقلت الحركة بالتوليد في صورة وهي ان من حرك يده
كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شئ ويتولد من حركة يده حركة ما عليها
من الشعر والاظفار وح كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد اولى من اسناده الى اعتماد اليد قلنا
فلم لا يجوز ان يكون حركة الشعر والاظفار متولدة عن اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها
بها فلا يتجه ح استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابي هاشم لا نسلم ان حركة العمود بدون حركة المعتمد
الدافع له ولا نسلم ان حركة اليد لا يكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا في الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة
على حركة اليد كما مر تحقيقه ومنها انه قال الجبائي في الحجر المرمي بالقسر الى فوق اذا علا وهبط ان حركته
الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما يتولد من الحركة لا من الاعتماد

وقال ابنه بل هي متولدة من الاعتماد الهابط الذي في الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد
من الاعتماد من الحركة فلذلك قال المصنف وهذا فرع الخلاف الذي قبله ثم قال وعلى الرأيين فيه تحكم
وترجيح بلا موجب اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود الثابتة للحجر المقسور
ولدت حركة صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها تولد حركة هابطة فهو تحكم بحت بل كان يجب ان يذهب الحجر
المقسور الى غير النهاية بان يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع واما
الثاني فلان الاعتماد الهابط الذي في الحجر اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا اي في ابتداء الحركة وتخصيص
القول بان كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح
هكذا قيل في الاعتراض على الرأيين وفيه نظر لان الحركة القسرية تضعف كلما ابعدت عن المبدا اي اخذت
بسبب مقاومة الطبيعة لها ساعية اي مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك الى خرقه فلعلها
طبقاتها تتمانع حتى يجب تساويها في الاحكام فقد ينتهي الحركة الصاعدة في الضعف الى ما يوجب اي
الى طبقة يوجب الحركة النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة التي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا
اذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائي والاعتماد اللازم الذي
في الحجر مغلوب في الاول اي في ابتداء الحركة بالمجتلب الذي افاده القاسر ثم يضعف المجتلب قليلا
قليلا بمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه حتى يصير المجتلب مغلوبا واللازم غالبا وح يوجب الاعتماد اللازم
النزول والجواب عن توليد الاعتمادات ما مر في توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه ايضا ومنها
انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يوجب
حركة الهابطة ولا المجتلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هنك غيرهما حتى
يستند اليه السكون والاسكون اصلا وقال الجبائي لا يستبعد ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون
وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال فيصعد الجسم الى فوق ثم يغلب الاعتماد
النازل فينزل الجسم الى تحت ولابد بينهما من التعادل فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى
حد التعادل والتساوي وعنده اي عند التعادل يكون السكون اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة
ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه وهذا الاستدلال الذي
نصر به مذهبه لا يوافق مذهبه لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة
متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين
بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ يجب
توليد الاعتماد لهما اي للحركة والسكون خلاف اصله فلا يمكن الاستدلال به بل حقه ان يقول موافق
لاصله الحركة الاخيرة من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا توجب له سكونا ولا ثم حركة نازلة فان المتولد

قد تتأخر عن المولد بالزمان عندهم كالقتل المتولد عن الرمي فلا يجدي تأخر الحركة بتوسط
السكون عن الحركة الصاعدة المولدة إياه وبالجملة فالمسئلة من الاختلافات المتقدمة فمن جوز أن
يكون الحركة الصاعدة مولدة له أو لا لم يستبعد توليدها للسكون ونقيضها فان الأول أبعد من الثاني
ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا الاستبعاد وأما قضية التعادل فقد يقال جاز أن يكون للاعتماد المجتلب
غالباً أثر في صعوده وسكونه بعده عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون **المقصد الرابع** الصلابة
كيفية بها ممانعة الغامز أي كيفية بالجسم يكون بها ممانعاً للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته واللين
عدم الصلابة عما من شأنه ذلك وإنما اعتبر هذا القيد احترازاً عن الفلك فإنه لا يوصف عندهم
بكونه من شأنه الصلابة وإن كان مما لا ينغمز فلا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم
العنصري فهو عدم ملكة لها وقيل بل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضدها لكونهما وجوديين
أيضاً قال الإمام الرازي إن الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك لأن الجسم
اللين هو الذي ينغمز فهناك أمور ثلثة الأول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن
لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعداً لقبول ذينك الأمرين وليس الأولان باللين لأنهما محسوسان
بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم
الصلب فيه أمور الأول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات
المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست أيضاً صلابة لأن الهواء الذي في الزق
المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة والرابع الاستعداد
الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية **المقصد الخامس**
الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الأجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بأن يكون بعض الأجزاء
ناتئة وبعضها غائراً فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان
ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين وقيل قائمتان بالسطح
فإن قيام العرض بالعرض جائز عندهم **النوع الثاني من المحسوسات المبصرات** قال
في المباحث المشرقية واللائق أن يردف الملموسات بذكر الكيفيات المبصرة وهي الألوان والأضواء
فإنها مبصرات بالذات وأما ما عداها من الأشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون
والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء فعند الحكماء إنما تبصر بواسطتها واختلفوا في الأطراف
أعني النقطة والخط والسطح فقيل هي أيضاً مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فإن قلت المبصر بالذات
هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فإنه يرى بواسطة الضوء فيكون
مرئياً ثانياً وبالعرض لا أولاً وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض أن يكون هناك رؤية واحدة

متعلقة بشيء تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض فالاول
مرئيا بالذات اولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان
احداهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة
بالمرئية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه
لا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله
وغيرهما ففي مرتبة تلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون و
من زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون واعلم انه لا يمكن
تعريفهما اي تعريف الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يخفى
ما يمكننا من تعريفهما تماما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من ان الضوء
كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا اولا للشفاف
في جسميته ولا في شيء آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي او كيفية لا يتوقف
ابصارها على ابصار شيء آخر ومن ان اللون بعكسه اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر
هو الضوء فان اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكر التنبيه
على خواصهما وحكمها ليزدادا امتيازهما ولما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اوردوا كلا منهما في
قسم فقال ونجعل مباحثهما قسمين القسم الاول في الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة
بها اما في رؤيتها او في وجودها على ما سيأتي لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا وفيه اي
في القسم الاول مقاصد ثلثة الاول قال بعض من القدماء لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة
وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه
ابيض ولا سبب لبياضه الا ما ذكر وكما في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها
الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض
مع ان اجزاءها المتصغرة لم ينفصل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيها اللون وكما في
موضع الشق من الزجاج وفي بعض النسخ من الشفاف الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع
البعد من حدوث البياض فيه وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا والسواد يتخيل لضد ذلك
وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج
الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف
الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا والفرق فان الثياب
اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقي فانه

لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك على انه حقيقي بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها
والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون
سببه تخيلا لازما لبعض الاجسام على ان سواد الثياب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس
برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخييلي لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا
والقابل للشيء لا يجب ان يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في
موضع من الشفاء اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات
لا اعلم حدوث البياض بطريق آخر سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده كون البياض لونا حقيقيا
في شيء من الصور وقال في موضع آخر في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث
البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل لوجوه خمسة الاول ان بياض البيض مع كونه شفافا يصير ابيض
بعد سلقه واغلائه بالنار ولم يحدث النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لانه بعد الطبخ
اثقل مما كان قبله وما ذلك الا لخروج الهوائية والقبول ودخلت فيه هوائية وبيضته لكان ذلك خشونة لا نقصا
الثاني الدواء المسمى لبن العذراء ويتخذه اهل الحيلة وهو خل يطبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه ثم يصفى الخل
حتى يبقى شفافا في الغاية ثم يخلط هذا الخل المصفى بماء طبخ فيه القلي اولا ثم طبخ فيه المرداسنج ثانيا
وصفي غاية التصفية حتى يصير الماءان كالدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط ويبيض غاية الابيضاض كاللبن
الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لان اشفافه تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف
بعد ابيضاضه لكنه لا يجف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية فيه وفي المباحث المشرقية اذا خلط
ثم ان الماءين ينعقد فيه الخل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل
الهواء فيه لان ذلك كان متخلخلا ومتفرقا في الخل والان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء
بعضها الى بعض فان حدة ماء القلي بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على
الوجه الذي قالوه وللقائل ان يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون تخيل البياض بسبب آخر
لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد للحس الا في وجوب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة الثالث الاتجاه من البياض
الى السواد يكون بطريق شتى فمن الغبرة فالعودية اي يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى
العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من الاول الامر الى سواد ضعيف ثم
لا يزال يشتد فيه قليلا قليلا حتى يتمحض ومن الحمرة فالقتمة اي يأخذ من البياض الى الحمرة ثم الى
القتمة ثم الى السواد ومن الخضرة فالنيلية اي يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد
قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة فان لم يكن
الا بياض وسواد وكان اصل البياض الضوء الذي قد يتخيل ببعض الوجوه لم يمكن في الاخذ من البياض

الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف على مشوب من غيرهما ولا بد ان يكون ذلك المشوب مرئيا وليس في الاشياء بالظن انه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان تتركب الالوان وتتعدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبر وان خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي يشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء وصفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سواد ليس في اجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ما سيأتي تفصيله فقوله ولولا اختلاف ما تتركب هذه الالوان المتوسطة عنها لاتحد الطريق اشارة الى ما نقلناه عنه الرابع الضوء لا يخلط السواد بتجربته اي اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم آخر لم يصر المنعكس اليه اسود فلو لم يكن الاسود وبياض على الوجه الذي ذكر وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر لان هذه الالوان انما هي لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السواد فوجب ان لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازي وفي هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها نحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها في الحقيقة وجود كما جاز ذلك في اللون الواحد الخامس ان الطلق يفعل في الجص والنورة من البياض ما لا يفعله السحق والتقويل اي الدق فليس بياضهما الا ان الطلق افادهما تخلخلا وتفرق اجزاء فداخلها الهواء المضيء ولكان السحق والتقويل يفعلان فيهما مثل فعل الطلق بل ما فيهما بسبب الطلق افادهما امرا بياضا يحسبونه ان بياض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس للضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضيء تاثير في التبييض قال المصنف اذ قد تقرر ذلك فانه قد اعترف اي ابن سينا بان لا بياض فيما ذكره من الامثلة وهي زبد الماء واخواته فيلزم السفسطة وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بان المحسوس في هذه الامثلة امر موجود وهو الضوء المنعكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال واما انه هل يكون بياض غير هذا فهما لا اعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتي لي كلام في هذا المعنى اشد استقصاء تماما واشارته الى الوجوه الخمسة الدالة على البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع امان لكن الامام الرازي كما هو دابه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه فقلده في ذلك من تبعه ملة لك قال صاحب الكتاب والحق منعه اي منع ان لا بياض فيما ذكره من الامثلة والقول بان ذلك اي اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة احد اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك

مزاج تتبعه حدوث اللون وليس كذلك الذي قلناه ابعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها اذ يلزم انتفاء الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى الوان الاشياء التي فيها واذا اعيدت صارت ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان هذا ابعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزج ومن الناس من اعترف بوجودهما اي وجود السواد والبياض قال بعضهم هما الاصل والبواقي من الالوان يحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى فانهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة واذا خلطا لا وحدهما بل مع ضوء كما في الغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي خالطه النار حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت غلبته فالقتمة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة وان خالطها اي الصفرة سواد مشرق فالخضرة والخضرة اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية التي هي الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة والكراثية ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان وقال قوم من المعترفين بالالوان الاصل فيها خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة الوان بسيطة ويحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلطت بعضها مع بعض فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها والحق ان ذلك اعني تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى يحدث كيفيات في الحس هي الوان مختلفة كما ذكرتم واما ان كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة فهو من هذا القبيل اي مما تركب منها فشيء لا سبيل الى الجزم والا العلم به اذ يجوز ان يكون منها كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز ان يكون جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه

المقصد الثاني قال ابن سينا وكثير من الحكماء الضوء شرط وجود اللون في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند حصول الضوء وانه اي اللون غير موجود في الظلمة اعتقادا ان شرط وجوده بالفعل [illegible] الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل منه عند الضوء اللون المعين فانا لا نراه في الظلمة فذلك [illegible] اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الهواء المظلم اذ لا عائق هناك [illegible] والثاني باطل لان الهواء الذي بيننا مع كونه [illegible] لا يعوق عن رؤيته وكيف [illegible] الظلمة [illegible] من الرؤية مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين الجمهور وهو مختار الامام الرازي انه اي الضوء شرط لرؤيته لا لوجوده وان رؤيته زائدة على ذاته وتحققه [illegible] بعدم رؤيته في الظلمة [illegible] في نفسه فلا فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية

لا لوجود العائق ولا لعدم اللون في نفسه والجالس في الغار انما لا يراه الخارج عنه لعدم احاطة الضوء
به اي بالجالس في الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك يرى الجالس الخارج
المستضيء بالنار وقال ابن الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون انا نرى الالوان تضعف
بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان مكان اضعف كان اضعف
فلكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى فاذا انتفى طبقات الاضواء
كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها وهذا يوجب ان هذه الالوان التي هي في ضمن هذه الطبقات
تنتفي في الظلمة لانتفاء شروطها التي هي طبقات الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد
الا في ضمن الخاص قلنا يحتمل ان يكون للون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق
في ضمنها قال ويحدس بانتفاء اللون مطلقا قطعا فاعترف بان ما ذكره محتاج الى الحدس
فلا يكون حجة على الغير مع ان لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو المرئية والمشروط
بها لا اللون في نفسه فيكون للمرئية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون
المرئي الذي هو اللون باقيا على حاله وانت تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية سواء كانت
متعلقة بالوان او بغيرها امر يخلقه الله في الحي على وفق مشيته ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا بغيرهما من
الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سيأتي في مباحث رؤيته تعالى وانما لا نتعرض لامثاله
لاعتمادنا على معرفتك بها في مواضعها فعليك برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم
يصرح بها **المقصد الثالث** الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على انه امر عدمي رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع
على الخارج ضوء ولا عكس اي لا يرى الخارج الجالس وما هو اي ليس الحال المذكور من الجانبين الا لانه
ليس الظلام امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الابصار اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الآخر اصلا لوجود
العائق عن الرؤية بينهما فيتعين انها عدم الضوء وح ينتفي شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى
دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى فلذلك اختلف حالهما قال الامام ولو قيل كما ان شرط الرؤية
ضوء محيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة محيطة به
بالمرئي لا الظلمة بالمرئي ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا وح يكون الظلمة امرا موجودا عائقا
مع اختلاف حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا
خلو الجسم عن النور من غير ان يضاف صفة اخرى اليه لم يكن حالة الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا
محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا يرى اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة
الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في جفوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا

فتخيل انا نرى كيفية كالسواد فكذلك الحال في تخيلنا الظلمة امراً محسوساً فرع منهم من جعل الظلمة
شرطاً لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع ونرى بالليل من الكواكب والشعل البعيدة ولا نرى في النهار
وما ذلك الا لكون الظلمة شرطاً لرؤيتها ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان
الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه ولما كان
في النهار منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به وذلك كالهباء الذي يرى في البيت
اذا وقع فيه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان بصر الانسان لم يره بضوءها فلا يقوى على
احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان البصر ليس هناك منفعلا عن ضوء قوي فلاجرم
يدرك الهباء المستضيء بالضوء الضعيف ولا يخفى على ذي فطنة ان الاولى ان يجعل هذا النوع مقصداً
ثالثاً عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية رابعاً **المقصد الثالث**

القسم الثاني من قسمي المبصرات في الاضواء وفيه مقاصد اربعة الاول زعم بعض الحكماء
الاقدمين ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء وبطلانه ظاهر لوجوه الاول انها اي
تلك الاجسام الصغار التي هي الضوء اما غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء ح محسوساً به والضرورة
تكذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءاً اكثر استتاراً والمشاهد عكسه فان ما هو اكثر ضوءاً
يكون اكثر ظهوراً وفيه نظر فان ذلك اعني ستر الجسم المرئي ما تحته شان الاجسام الملونة فانها تستر
ما وراءها بعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون الاجسام الشفافة التي ينفذ نور البصر ويتصل بما وراءها فان
صفيحة البلور والزجاج الشفاف يزيد ما خلفها ظهوراً ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على
رؤية الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه بانه لو كان جسماً محسوساً لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس
بما وراءه [illegible] ان تلك الصفيحة اذا غلظت جداً انعدم ابصار ما تحتها ستراً وان الاستعانة بالرقيقة
منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب عن رؤية ما وراءها الثاني لو كان الضوء جسماً
لكان حركته بالطبع اذ لا ارادة له قطعاً ولا قاسر معه يقسره الضوء فكانت حركته الطبيعية الى جهة واحدة
فلم يقع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة فقط والثاني ظ لان الضوء يقع على الاجسام من جهات
متعددة مختلفة [illegible] يجوز ان يكون الضوء اجساماً مختلفة الطبائع مقتضية للحركة في الجهات
المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقاً حقيقة واحدة لهم ما ذكروه الثالث اي عدم كون الضوء جسماً ان النور
اذا دخل في البيت من الكوة ثم سد دفعة واحدة فانه اي ذلك الجسم الذي فرض انه النور
ان يخرج من البيت [illegible] ولا ينعدم ذاته والالزام ان يكون حيلولة جسم بين
جسمين معدمة لاحدهما كما سبق ولا يبقى الضوء على حاله الذي كان عليه بل ينعدم لكيفية التي
كانت مبصرة وهو مرادنا فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضيء [illegible] ولما هي الضوء فاذا

ذلك منه في بعض الاجسام يثبت في الكل للقطع بعدم التفاوت وايضا فالشمس اذا طلعت من الافق
استنارت الدنيا اي وجه الارض وما يتصل بها في لحظة وحركة النور العايض على الدنيا من الفلك
الرابعة الى وجه الارض لا يعقل فيها اي في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز
خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتقال الجسم بالحيلولة بينه اي بين من جبل بعيدين او جبلين
مقومين لا تقدم لاحدهما مستقلين لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه التعيين احتج
الخصم على كون الضوء جسما بان الضوء متحرك لانه ينحدر عن المضيء العالي كالشمس والنور وكل منحدر
متحرك وتبعه اي الضوء المضيء في الحركة اي يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح وينعكس الضوء
عما يلقاه اذا كان صيقلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان الضوء متحرك
وكل متحرك جسم قلنا ليس للضوء حركة اصلا بل حركته وهم محض وتخيل باطل وسبب ذلك التوهم حدوثه
في المقابل اي حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيء فيتوهم انه تحرك منه ووصل الى القابل
ولما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيء عال كالشمس مثلا تخيل انه ينحدر من العالي الى السافل وهو غلط
اذ لو كان ينحدر لرأيناه في وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث في القابل المقابل دفعة
ولما كان حدوثه في الجسم القابل تابعا للوضع من المضيء اي لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت
تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك فظن انه يتبعه في الحركة وينتقل
من الجسم الاول الى الجسم الآخر ولما كان الضوء يحدث في مقابلة المستضيء الذي وقع عليه الضوء
من غيره كما يحدث في مقابلة المضيء بذاته والمتوسط الذي هو هذا المستضيء بالغير شرط في حدوثه
اي في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضيء اعني الجسم الذي انعكس اليه الضوء ظن ان ثمه انتقالا
وحركة للضوء من المستضيء الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلثة التي ذكروها في حركة الضوء ويرد ايضا
عليهم الظل نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع الاتفاق على انه ليس
جسما فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب تجدد المحاذات
قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا فرع على بطلان كون الضوء جسما من المعترفين بانه اي
الضوء ليس جسما بل هو كيفية في الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء
والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين
فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا و
لمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زايدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم فالضوء
هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زايدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة
بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما مما خفي والآخر ظاهر لا بسبب

كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ في ذلك بعضهم حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور
التام للونه ولما اشتد ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفاء في نفسه
بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم ويبطله انه اي القائل به اعترف ان ثمه
امرا متجددا على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه بالضوء فلا يكون الضوء الذي هو المتجدد
نفس اللون لكونه امرا مستمرا فبطل مذهبه بهذا اولا وانه اي الضوء مشترك بين الالوان فيها فان السواد
والبياض وغيرهما قد يكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير مشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون
الضوء نفسها وفيهما اي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر اذ لهما ان يقول ذلك القائل الامر المتجدد
الذي اعترفت به هو ان يحدث فلا يكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث اذ يلزم مع تجدد
الالوان بحسب تجدد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة في الوجود او مجتمعة في المحل وكلاهما باطل
عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة
على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور
تجدد حالة نسبية اعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة
النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى وانه عطف
على قوله اذ لهما اي لانه يجوز اشتراك الامور المتخالفة الماهية في امر ذاتي او عرضي فيجوز اشتراك
الالوان المختلفة الحقائق في كونها ذات مراتب اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا
ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذي في البياض يماثل في الماهية الضوء الذي في السواد
كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زائدا عليه واذ قد
بطل هذان الوجهان فالمعتمد في الرد على هذا القائل ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء
يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه
ولا يرى لونه بعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد
وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا لبعضه
لكنه بطلان الضوء لا يقابله الا الظلمة احتج القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه
بل الحس كما مر اذا ترقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا بانه يزول الضوء
الاضعف بالاخرى كاللامع بالليل مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئا في الظلمة
ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج فانه يرى مضيئا شديدا ويضمحل ضوءه في ضوء القمر
ثم القمر فانه مضيء ولا ضوء له في الشمس ثم الشمس فانها الغاية في الاضاءة اشتد بزوال فيها ضوء
ما عداها وما سواها ليس ثم الا الاضعف بالاقوى الا ان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى

ولا زوال ثمة بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل في الظلمة قد يرى الظهور ظن ان
ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير لمعانا
لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان ضوء هذه الاشياء ليست
الا الظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية
زائدة على اللون وظهوره قلنا هذا تمثيل اي ايراد مثال غايته تجويز ان يكون لذلك الذي
ذكرتموه انه في اختلاف احوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه
ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا ينفعل
عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون للامع ضوء
مغائر للونه الا انه لا يرى في ضوء السراج **المقصد الثاني** في مراتبه اي مراتب
الضوء مطلقا القائم بالمضيء لذاته هو الضوء اي قد يختص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء
في ذاته بعد الاطلاق على ما يعمها وغيرها كما في الشمس وما عدا القمر من الكواكب فانها مضيئة غير مستفيدة
ضوءها من مضيء آخر والقائم بالمضيء لغيره نورا اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته كما في القمر ووجه الارض
المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان قال الله تعالى وجعل الشمس
ضياء والقمر نورا واما الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل كالحاصل على هذا الوجه من الارض
حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من
مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته او لغيره
فانحصرت مراتبه في ثلث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض
من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته
والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول
والثاني وله اي للظل مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما في افنية الجدران ثم الذي في
البيوت ثم الذي في المخادع فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد من الآخرين لكونه مستفادا
من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل
في المخدع بضم الميم او كسرها وفتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد
من الاول فاختلفت احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها في القوة والضعف وكما تراه اي
وكالظل الذي تراه يختلف في البيت شدة وضعفا لصغر الكوة اي الثقبة النافذة وكبرها فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت
اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان في ذلك الظل اضعف وتقسيم الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف لا الى النهاية اي الى امور غير
منحصرة في عدد بحسب انقسام الكوة بحسب مراتبها في الصغر والكبر كذلك * لا يزال الظل يضعف بحسب

صغر الكوة في المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة لما مر من ان الظلمة عدم الضوء عما من شانه
ان يكون مضيئا **المقصد الثالث** قيل بتكيف الهواء بالضوء اولا واذا ما اورده ههنا لان
ما ذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء ومنهم من منعه وجعل
شرطه اي شرط التكيف بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه
ولما كان للقائل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء
ايضا لدار اجاب عنه بقوله وكل من الضوء واللون شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع فيه
لما عرفت فيه من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين ويبطله اي يبطل قول المانع انا نرى في الصبح
الافق مضيئا وما هو الا الهواء المتكيف بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة به اي
بالهواء والكلام في الهواء الصرف الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة
في الجملة ورده الامام الرازي بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصغر كان الضوء الحاصل فيه
قبل الطلوع وبعد الغروب وفي افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان ضوءه
اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر ايضا هو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء
لوجب ان يرى بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوئها والحس
لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوء اقوى يمنع من الاحساس بها احتج المانع بانه لو تكيف الهواء
به لاحس به اي بالهواء كما يحس بالجدار المتكيف به لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء
وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا في الاحساس به فلا يكون التكيف بالضوء وحده
كافيا في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف والهواء اما غير ملون بالكلية واما ان لونه ضعيف جدا بحيث
يكون لونه اضعف مما للماء او الاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا في رؤية الهواء مع كفايته
في قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطا باللون **المقصد الرابع** ان ثم شيئا غير الضوء يترقرق
اي يتلألأ ويلمع على بعض الاجسام كأنه شيء يفيض منها اي من تلك الاجسام ويكاد يستر
لونها وهو اي ذلك الشيء ان عرض له اي للجسم اما لذاته ويسمى ح شعاعا كما للشمس من التلألؤ واللمعان
الذاتي واما من غيره ويسمى ح بريقا كما للمرآة التي حاذت الشمس ونسبة البريق الى الشعاع نسبة
النور الى الضوء في ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره **النوع
الثالث** من المحسوسات المسموعات هي الاصوات والحروف التي هي كيفيات عارضة للاصوات
مباحثه قسمان اي مباحث القسم الثالث قسمان **القسم الاول في الاصوات** قدمه على الحروف
لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع وفيه مقاصد الاول ان الصوت وان كان بديهي التصور كسائر
المحسوسات الا انه قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه القريب او البعيد فقيل الصوت هو التموج ا

تموج الهواء وهو سببه القريب وقيل الصوت هو القرع او القلع مع ان هذين سببان له بعيدان
والحق كما اشرنا اليه ان ماهيته بديهية مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس
باللمس الا يرى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ بتموجه فافسده وانه قد يعرض من الرعد ان يدك
الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس بملموس في نفسه
وايضا التموج حركة والصوت ليس بحركة والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس بشيء منهما وايضا كل منهما
مبصر بتوسط اللون ولا شيء من الاصوات بمبصر اصلا وسببه اي سبب الصوت القريب تموج
الهواء وليس نعني به حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة
شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل
التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من
الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع
لانقطاع تموج الهواء قال الامام الرازي وانت خبير بان الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة
مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد
ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج
لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان
الصافية تفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل
العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وسبب التموج
المذكور قلع عنيف اي تفريق شديد او قرع عنيف اي امساس شديد وانما كان سببين للتموج لانهما
يقلعان الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجهتين بعنف فينقاد
لذلك الهواء المنقلب ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية ويتموج
الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء
فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعي اشد انبساطا
من التموج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض لو كان
المصوت ملاصقا به وراسه في السماء واذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان متطابقا
قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف
في القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك
صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا
للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما

سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني
وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على
كل تقدير والمحذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني
موجودا في الآن **المقصد الثاني** في الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع
الصوت بوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به اي بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي
فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما لما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف
على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله
الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت
ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة وانما قلنا ان الاحساس
بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع لوجوه الاول ان من وضع فمه في طرف
انبوبة طويلة ووضع طرفه الآخر في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره
من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان وما هو الا لحصرها اي ليس ما ذكر من
سماعه للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول
الى صماخ الغير فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو الثاني انه اي الصوت يميل مع
الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع
صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا في مسافة البعد وليس
ذلك الا لان الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على ان سماع
الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع الثالث انه اي سماع الصوت يتاخر عن سببه
وعن سبب الصوت تاخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب الفاس على الخشب من بعيد ونسمع صوته
الذي يوجد معه بلا تخلف بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو
الا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة حتى يصل الى صماخنا واعترض الامام الرازي
بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدورانات ومحصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى
لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس يفيد جزما احتج هو على صيغة
المبني للمفعول اي احتج المخالف على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة
انا نسمع الصوت من وراء جدار غليظ جدا وان يفرض كونه محيطا بجميع جوانبه الغ ولا يمكن ان يكون
ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف
بالكيفية المخصوصة ونفوذ الهواء الحامل للصوت فيه اي في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية

باقياً على تشكله الذي بسببه تكيف بالكيفية المخصوصة موصلاً لها الى الحاسة مما لا يعقل فلو كان السماع
موقوفاً على الوصول لم يتصور ههنا سماع اصلاً قلنا شرط بقاؤه على كيفيته التي هي الصوت المخصوص
واطلاق التشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء الحامل للصوت تتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه
بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه تتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقياً
لتشكله على حاله وربما يحتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في
آن حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياه قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه
في كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضاً بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول
يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مراراً كثيرة ويجاب بان
الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحداً ولو فرض تعدد ما واصل اليه
جاز ان يكون السماع مشروطاً بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفياً **المقصد**
الثالث الصوت موجود في الخارج اي في خارج الصماخ لا انه لا يحصل الا في الصماخ على ما توهم
بعضهم من ان التموج الناشي من القرع والقلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء
بسبب تموجه الصوت فلا وجود له في الهواء المتموج الخارج من الصماخ والا اي وان لم يكن الصوت
موجوداً في الخارج بل في داخل الصماخ فقط لم ندرك جهته اصلاً لانه لما لم يوجد الا في داخل لم ندركه
الا في تلك الحالة التي لا اثر للجهة فيها فوجب ان لا ندرك ان الصوت من اي جهة وصل الينا لكنا
ان اليد لما كانت تلمس الشيء حيث ملقاه ويصل ذلك الشيء اليها لا في المسافة لم يتميز عندنا بلمس اليد
جهته اي جهة ذلك الشيء الملموس ولم نعلم انه من اي جهة جاءنا لكنا ندرك في بعض الاوقات جهات
الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجوداً قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركاً هناك ايضاً
لتتميز جهته وليس يلزم ان يكون ح بعيداً عنا لينا في ما تقدم من ان الاحساس بالصوت
مشروط بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريباً جداً فيكون واصلاً الينا اذ لم نرد بالوصول
حقيقة بل ما يتناول ما في حكمها من القرب ولذلك اي ولان الصوت موجود في الخارج من الصماخ
نميز بين الصوت القريب والصوت البعيد اذ لولا ان الاصوات موجودة في الخارج الا نحو ويدرك
حيث هي من الامكنة لما امكننا ان نميز بينهما بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثاني لا يتاتى على
ادراك الصوت في مكانه القريب او البعيد من السامع ينافي بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول
لكن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل لو لا تقرع الهواء المتموج بتجويف
الصماخ ولذلك يحصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع
للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد

ونتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو المسافة التي بيننا وبين مورده فان الحاصل انما عند غفلتنا ورد
علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك
نتتبع بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله ثم ما قبله من جهته ومبدأ وروده فان
كان ما بقي منه شيء متأد ادركناه الى حيث ينقطع وينتهي ثمة فندرك انه وارد من مورده وما بقي منه
موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر ينتهي بنا
الى المبدأ اي لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا تفرق في البعدين الرعد الواصل الينا من
اعالي الجو وبين دوي الرحا التي هي اقرب الينا وتفرق فيه كلام رجلين لا نراهما وبعد احدهما
منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام
الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذي
وصل اليه الى ما قبله ثم ما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع
اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركه
الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر
المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان
الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك
بالسمع الا يرى ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة حاصلة
فيه مما يدرك بالشم لا يقال انما ندركها للتوجه منها اي انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع
للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول وتميز بين القريب
والبعيد لان اثر القريب اقوى من اثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر
الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لان
الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه في الدليل
الثاني لانا نجيب عن الاول ان من سد اي بان من سد احدى اذنيه التي يكون في جانب
المصوت وسمع الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة
ولا شك ان التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع
من خلاف الجهة المصوتة فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها ونجيب عن الثاني
انه اي بان السامع يميز بين القوي البعيد والضعيف القريب فبطل ما توهم من ان القريب سواء الاقوى
ولو صح ذلك يوجب ان تشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا
صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان نتردد ونجوز ان يكون احدهما قريبا والآخر

بعيدا او يكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا التفاوت بينهما في انفسهما قوة وضعفا وليس
الامر كذلك المقصد الرابع الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار
اعتبر الملاسة فيهما لان المشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل ورجع ذلك الهواء المصادم لكثيفة لان
ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى خلف ويكون شكله في التموج باقيا على هيئته كالكرة المرمية الى الحائط
المقاوم لها فتنصرف الكرة عنه الى خلف رجع جواب اذا اي رجع ذلك الهواء القهقرى فيحدث في الهواء
المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهو الصدى المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب
المقاوم وبعده وزعما ان على القول بوجود الصدى الاول الظاهر ان الصدى اي سبب الصدى
تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى
صادم المتموج منه جسما يقاومه ويرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموج الذي كان حاصلا
الى الحصيل فيه بسبب مصادمته ورجعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع
هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التموج الاول كان تصدم بعد تصدم وسكون بعد
سكون كذلك الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الاول فقد يظن ان الهواء المصادم
يرجع متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا يرى ان الصدى يكون على
صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر الفرع الثاني قد ظن بعض ان يكون صوت
صدى قال الامام الرازي الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لابد ان يتموج الى ذلك
المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم
اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع
الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على احد الوجهين كما مر آنفا لكن قد لا يحس بهذا الصدى
اما لقرب المسافة بين الصوت ومحابسه فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى
الحس على ادراك تباينهما فلا يتميز بينهما اي بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الامثال
فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا واما لان العاكس
لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالكرة التي ترمى الى شيء
لين فلا يكون نبوها عنه الا مع ضعف فيكون رجوعه اي رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث
هناك الا صدى ضعيف خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم الاملس واما
اذا لم يشترط ذلك كما يظهر من كلام الامام فيقال كما ذكره فقد لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر
واما لانتشاره كما في الصحراء ولذلك اي لما ذكرناه من حال الصدى كان صوت المغني في الصحراء
اضعف منه في المسقف اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتقوى به

ويتصاحبت سمع ج بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى
او لا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس القسم الثاني في الحروف وفيه مقاصد المقصد الاول عرفه اي
الحروف ابن سينا بانه كيفية اي هيئة وصفة تعرض للصوت بها اي بتلك الكيفية يتميز الصوت عن صوت
آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع هذا تعريفه واما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول قوله تعرض
للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية وهذه اشارة
الى ما ذكره الامام الرازي من ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء
والدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا يكون عارضة له
حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية توجد مع الشيء الذي
هو زماني قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعني ان
عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون كذلك ويجوز ان يكون كل واحدة من
الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال وقوله مثله في الحدة
والثقل ليخرج عن التعريف الحدة اي الزيرية والثقل اي البمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين
عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة
صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه وقوله تميزا في المسموع ليخرج
الغنة التي تظهر من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين
والبحوحة التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين
صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا
يكون التميز الحاصل بهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحوهما كطول الصوت وقصره وكونه
طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلانهما من الكميات
المأخوذة مع اضافة ولا شيء منهما بمسموع وان كان معروضهما المسموع فان الطول انما يحصل
من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت
وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اي ملائما او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما
مطبوعان لا مسموعان اذ قد تختلف هذه الامور اعني الغنة والبحوحة ونحوهما والمسموع واحد وقد
يتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها في انفسها
ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض
المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضي
اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة

والجهارة والخفاء ليست مسموعة منفردة عنه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة
للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا انسب بمباحث العربية قال المصنف وبالجملة فماهية
الحروف اوضح من ذلك الذي ذكر في تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى في
افادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها
الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شئ منها معرفة حقائقها وكان المقصود مما ذكر في تعريفاتها
التنبيه على خواصها وصفاتها المقصد الثاني الحروف تنقسم من وجوه الاول ان الحروف
اما مصوتة وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف
والكسر للياء واما صامتة وهي ما سواها اي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة
بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون
الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليها فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة
بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان
يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه الوجه الثاني ان الحروف اما زمانية صرفة كالحروف
المصوتة وكالفاء والقاف والشين والسين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا
بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن
انها زمانية ايضا واما آنية صرفة كالتاء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها
اصلا فانها لا توجد الا في آخر زمان حبس النفس كما في لفظ بيت وفرط ووتد او في اوله كما في
لفظ تراب وطاب ودار او في ان يتوسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت في اواسط الكلمات فهي
بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى
من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت وهو الطرف واما آنية تشبه الزمانية وهي ان يتوارد افراد
آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زماني كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن ان الراء التي
في آخر الدار مثلا راءات متوالية كل احد منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتيازاتها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في
الحاء والخاء الوجه الثالث انها اي الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينهما بذواتها ولا بالعوارض المسماة بالحركة والسكون كالباءين الساكنين او المتحركين
بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين
او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة فانهما متفقتان في الحقيقة
ومختلفتان بسبب العارض الذي هو الحركة والسكون المقصد الثالث في انه هل يمكن
الابتداء بالساكن الحرف اما متحرك او ساكن ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف

لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعني بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث
يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلث وبكونه ساكنا ان يكون بحيث
لا يمكن ان يوجد عقيبه من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف في ان الساكن اذا كان
حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به وانما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت قد منعه اي امكان الابتداء
به قوم للتجربة اي زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه
لا يمكنه ان يبتدي في التلفظ بالساكن الصامت كما لا يمكن الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق في ذلك
بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما وجوزه آخرون لان ذلك اي عدم جواز الابتداء
بالساكن ربما يختص بلغة كالعربية فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك
لا لانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن نوع
لكنة وبشاعة ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة ويجوز اي الابتداء بالساكن
في لغة اخرى كما في اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا الا يرى ان بعض
الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات باسرها ومنهم من لا يقدر الا على
بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكرنا من التجربة فهو حكاية عن لغتهم المخصوصة فلا يقوم
حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من اشباع الحركات المتقدمة فلا تتصور
وقوعها في مبادي الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة **المقصد الرابع** في انه هل يمكن الجمع بين
الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله المصوت نحو ولا الضالين مجاز جمعهما اتفاقا واما الساكنان
او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزه اي جمعهما قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط
كزيد وعمرو وبل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع ثلث سواكن كما يقال في الفارسية
كارد وگوشت ومنهم من منعه وجعل ثمه اي فيما ذكر من الصور حركة مختلفة خفيفة جدا فلا يحس بها على
ما ينبغي فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات
اما اولا فلان هذه المصوتات قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف
في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات لشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم
يكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم
يمكنك ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت آخر تجعل المصوتات تبعا له لكن الحس شاهد بحصول
المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء
ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فيجعل الحركات واخواتها في
المصوتات فلذلك ينقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة

قال والحرف الصامت سابق على الحركة بوجهين الاول ان الصامت البسيط حقيقة وحسا آني
والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان عما يوجد في الآن الذي هو اول زمان وجود الشيء كان
سابقا على ما يحدث فيه قد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي هو آخر
زمان الحركة لا بد لتعيينه من دليل الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان التكلم بالحركة مستغنيا
عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق المحتاج اليه والتالي باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا
انه لا يمكننا التكلم بالحركة التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف
الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما الآخر بل يوجدا معا على انا نقول جاز ان يكون السابق
مستغنيا عن المسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يثبت ح بطلان تقدم الحركة على الحروف وبهذا يعلم
بطلان ما قد قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جائز والا توقف الصامت المتقدم على
المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو مح النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات
المدركة بالقوة الذائقة وانما آخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من ان الكلام فيهما مختصر ولولا ذلك
لجعلها رديفة للملموسات بناء على ان اهم الاحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس الذي يحترز به
عما يفسده ويفسد مزاجه ثم الذوق الذي يستعين به على ما يغتذي به ويحفظ به امثاله فكان رديفا له وايضا
ادراك القوة مشروط باللمس ومع ذلك تحتاج ايضا الى ما يؤدي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا
قد يتركب من اللمس والذوق فيدركهما احساس واحد وذلك بان يرد على العضو اثر الا منه الذائقة معا
فيدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه
وله اثر ذوقي ايضا فلا يتميز احدهما عن الآخر وهي اي المطعوم وفيها اي في الطعوم مقصدان الاول ح لها
اي لبسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلثة في ثلثة وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة
والكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله لان
الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل واذا ضرب اقسام الفاعل
في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فتنقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل في
الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة
وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة
او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة
وايضا الخيار والقرع والحنطة والبيض يحس من كل منها طعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا
الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض
كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي

تقبيض ظاهر اللسان وحده والعفص تقبيض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه
المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل
الا ان الامام ذكر في كيفية الحدوث مقايسات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال فالحار
اى الحرارة كما هو المشهور في الكتب والامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية
بحسب كيفياتها التي هي آلاتها في افاعيلها يفعل كيفية غير ملائمة للاجسام التي يدركها اذ من شانه
التفريق لما عرفت من الحرارة بحيث تفرقها ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك
كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تاثيرها كما اشار اليه بقوله
ففي الكثيف اى فيفعل الحار في الكثيف القابل كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابغض الطعوم
وابعدها عن الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة المقاومة
ويكون التفريق عظيما يعني ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة منعها عن النفوذ
فيه فيجتمع حينئذ اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى
فلا جرم يكون الكيفية الحادثة ح في غاية البعد عن الملائمة ويفعل الحار في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة
ايضا الا انها يكون في عدم الملائمة دونه اى دون ما ذكر اولا وهي اى تلك الكيفية الحادثة في اللطيف
الحراقة اذ تفرق تفريقا صغير الكمية يكون غائصا يعني ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل
الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة وتكون التفريق
صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه ح غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل
الحار في القابل المعتدل ملوحة وهي بينهما اى بين المرارة والحراقة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة
اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين الاعظم والاصغر
فلا محالة من ان يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه
من الحراقة ولذلك اى ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحراقة تميل الملوحة الى
المرارة والى الحراقة اخرى اى تكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر واخرى قريبا
من الحراقة بحيث يتخيل انه حريف وتحققه اى تحقق كون الملوحة متوسطة بينهما انه اذا اخذ لطيف الرماد
المحترق وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة
الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية
ان كثرت امرّت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة
وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه في البارد
يفعل كالحار كيفية غير ملائمة اذ من شانه التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من

عدم ملايمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات
الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف
في القوة والضعف واليه الاشارة بقوله فعن الكثيف اي فيفعل البارد في القابل الكثيف عفوصة لانه
يتضاعف التكثيف يعني ان التكثيف يمنع البرودة عن النفوذ والقادم فيها فيجتمع اجزاء البرودة ويوثر
فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب المرارة في المنافرة ويفعل
البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل
مما في القابل الكثيف فتحدث فيه كيفية تكون عدم ملايمتها اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير ايضا
وهي الحموضة والى ما ذكرنا اشار اليه بقوله لانه اي الفاعل البارد يكثف القابل اللطيف ببرده ويقوض
فيه بلطافته فيضعف فيه تاثيره فيكون عدم ملايمته اي عدم ملائمة الطعم الحادث في ذلك القابل
اللطيف بين بين ولا يخفى عليك ان الصواب تبديلها باقل كما اشرنا اليه ولذلك اي ولان الحموضة
تحدث من فعل البارد في اللطيف كان التمر العفص لشدة برده وكثافته ازداد ومائيته ولطافته وعدم
قليلا باسخان الشمس لم يتضح ازداد حموضة ويفعل البارد في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون
العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها
في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملايمها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة
فوق الحموضة ظاهر وكونه في ذلك دون العفوصة فاليه اشار بقوله اذ العفص يقبض باطن اللسان و
ظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا تكون النفرة عنه في تلك الغاية
والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ما ايا وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا او
لا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملايم وهو اي ما يحدث من فعله في القابل
الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل
ويوثر تاثيرا تاما ملايما حدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية
الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملايمة للامزجة المعتدلة والذها واشتهاها عند القوى
الملايمة الذائقة وهو في اللطيف الدسومة لعدم المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ
اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملايما فيحصل منه كيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وهو في القابل المعتدل
التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في
الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة
واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا توثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه
لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم التاثير اي تاثير القابل المعتدل في القوة

الغايصة لامادته ولا بكيفيته اي طعمه فلا يحصل به اي بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت
ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيوثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون
التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا يتحير او
يقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة وتسمى هذه تفاهة حقيقية والمتصف بهذه التفاهة يسمى
تفها ومسيخا ويقال ايضا لكون الجسم لا يحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه اي من ذلك الجسم ما يخالط
الرطوبة اللعابية العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها التي هي آلة للادراك بالقوة الذائقة
كالصفر ونحوه من الحديد وغيره فاذا احتيل في تحليله احس منه قوي حاد وكما ينحز اي يحيل الصفر بخارا
واجزاء صغارا وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود في الطعوم هي التفاهة
بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الامام الرازي
فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة بغير الحقيقة فانها طعم بسيط ورد عليه
بان هذا يبطله ما ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندباء وقد ذكروا ان اسخن الطعام الحريف ثم
المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة ولما عرفت
من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر اسخن
من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو يكون اولا عفصة
شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى
الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب
لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك
بسبب شدة النفوذ لاجل اللطافة واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض
القثاء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك فاجابوا
بان غلبة البرد على المر والدسم وغلبة الحرارة على الحلو والدسم انما التركب الحاصل من اجزاء مختلفة
الطعوم واما لعارض اورثه ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية **المقصد الثاني** هذه الطعوم المذكورة
هي البسيطة كما مر ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام ذوات طعوم
بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك
البسائط واما بحسب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد
واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب
والتركب المذكورين كثيرة غير منحصرة فتتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثيرة وقد تفعل التي من
الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات فيظن ذلك نقضا على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من انفعال

والقابل المذكورين كما ان الافيون مثلا مع حرارته يبرد تبريدا عظيما فيتخيل انه بارد فينتقض ما ذكرناه
من ان فاعل الحرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله فربما كان ذلك التبريد لانه اي الافيون
بحرارته وتسخينه يبسط الروح ويحلل الغذاء اذ من شان الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل بعض
من الروح الحامل للحرارة الغريزية انبسط البعض الباقي حتى يخلو مركزها اي مركز الروح فانه يجوز ثانية فيحصل
بالعرض منه اي من الافيون تبريد فانه لما ازال المسخن عاد اجزاء البدن المقتضية للبرودة لطبايعها الى برودتها
فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون بحرارته ما كان
يمنعه من فعله فلا نقض اصلا وليكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها مما ينفعك في مواضع عديدة
فمن الطعوم المركبة ماله اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض بضم الضاد الاولى
وفتحها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور بهيدا وسے بر ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة وحرارة كما في السبخة
والسبخة من الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل
المطبوخ وكالمركب من الحرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة
في الهندبا كما مر قال الامام الرازي هذه الطعوم بل هي كيفية حقيقية او تخيلية يشبه ان يقال ان بعض
الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية والتاثير
اللمسي امر واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه ان يكون طعم
من الطعوم نضجية في بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر نضجية تفريق من
غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر نضجية تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة
وعلى هذا القياس فلا تحقيق ح ان الطعوم المذكورة حقايق متعددة متكثرة في انفسها بل يجوز ان
يكون اتحاد حقايقها مبنيا على هذا التخيل وقد اجمل المصنف هذا المعنى في قوله وربما ينضم اليها اي الى
الطعوم كيفية لمسية فلا تميز الحس بينهما اي بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فيصير مجموعهما كطعم واحد
متميز عن ساير الطعوم وذلك كاجتماع تفريق وحرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرافة
او كاجتماع تكثيف وتجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفوصة واذا كان هذا احتمالا بل
واقعا في بعض الصور فما ذا يومننا ان يكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع و
قد يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع

النوع الخامس من الكيفيات المحسوسة في المشمومات المدركة بالقوة الشامة ولا اسماء لها
عندنا الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملائمة والمنافرة فيقال الملائم طيب والمنافر منتن الثاني
بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رايحة حلوة او رايحة حامضة الثالث بالاضافة الى محالها كرايحة
التفاح وانواع الروايح غير مضبوطة ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها

الفصل الثاني من الفصول الاربعة التي هي في اقسام الكيفيات في الكيفيات النفسانية
اي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها
ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات
كالحيوة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب وللمجردات فلا يكون مختصة بالحيوانات على ان القائل
بثبوتها للواجب او غيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد
ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات
بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثها فان كانت الكيفية النفسانية راسخة
في موضوعها اي مستحكمة فيه بحيث لا يزول عنه اصلا او بعسر زوالها سميت ملكة والا وان لم يكن
راسخة فيه سميت حالا لقبول التغير والزوال بسهولة والاختلاف بينهما بعارض مفارق لا بفصل فان الحال
هي بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا فالحال تصير ملكة فانها قبل استحكامها كانت
حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد يتوارد افرادها على موضوعها بان
يزول فيه فرد ويعقبه فرد آخر متفاوتة بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر
الى فرد اذا حصل فيه هناك كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا لشخصه بل بنوعه وهي اي
الكيفيات النفسانية ايضا كالكيفيات المحسوسة انواع خمسة كثيرة المباحث فنذكر اولا الحيوة ثم العلم ثم الارادة
ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسية من اللذة والالم وغيرهما **النوع الاول الحيوة** قدمها على
سائر الانواع لانها اصل لها ومستتبعة اياها وفيها اي وفي الحيوة مقاصد ثلثة الاول في تعريفها
الحيوة قوة تتبع تلك القوة اعتدال النوع ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له
مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة فيه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع
كما سياتي تفصيله ان شاء الله تعالى فالحيوة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج
المسمى بالاعتدال النوعي وتفيض منها اي من تلك القوة سائر القوى الحيوانية كقوى الحس والحركة
والتصرف في الاغذية وتحصيله انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي يليق بنوع حيواني
فاض عليه من المبدأ قوة الحيوة ثم انبعث منها قوى اخر اعني الحواس الباطنة والظاهرة والقوى
المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك تقدير العزيز العليم فالحيوة تابعة للاعتدال ومتبوعة لما عداها
من القوى الموجودة في الحيوان وقد يتوهم ان الحيوة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية
بعينها الا انها قوة اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك قال ابن سينا في كليات القانون
دفعا لهذا التوهم انها اي الحيوة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية ويدل عليه اي على
التغاير المذكور انها اي الحيوة يوجد للمفلوج من الاعضاء اذ هي الحافظة في الحيوان للاجزاء

العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن والتفرق والدليل الا ترى ان العضو الميت يتسارع
اليه هذه الامور وليس له اى للعضو المفلوج قوة الحس والحركة وكذا الحال فى العضو الخدر فانه ايضا فاقد
فى الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحيوة فيه فظهر ان الحيوة مغايرة للقوى النفسانية التى هى
القوة المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التى تتصرف فى الاغذية فيدل عليها قوله وقد توجد
اى الحيوة فى العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا لتألف بالتعفن والتفرق مع عدم قوة التغذية فيه وايضا توجد
فى النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة فيه فقد وجد كل واحد من الحيوة وقوة التغذية بدون الاخرى
فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة فى الحيوانات ثلثة جنس
القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان
من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوسل بها الى ما يختص به من الآثار المطلوبة فيه والجواب
عما ذكره ابن سينا انا لا نسلم ان القوة اى قوة الحس والحركة مفقودة فى العضو المفلوج وان قوة التغذية
مفقودة فى العضو الذابل لجواز ان يكون الفعل اى الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عنهما اى
عن القوة الموجودة فيهما لمانع يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود فى العضو المفلوج هو الفعل
اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لهما مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم
الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضى وكذلك المفقود فى العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من
فقدها فقدان القوة المقتضية لها ولا نسلم ايضا ان ما هو قوة التغذية فى الحى موجود فى النبات
حتى يلزم من مغايرة الحيوة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك لجواز ان يكون قوة
التغذية فى النبات مخالفة بالحقيقة لها اى للقوة التغذية فى الحى وليس يلزم من اشتراك
هاتين القوتين فى التغذية اشتراكهما فى الحقيقة اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة فى لازم واحد من فعل
او غيره **المقصد الثانى** فى شرط الحيوة الحيوة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم
مركب من العناصر له صورة نوعية مخصوصة ولذلك الجسم كيفيات يتبعها اى يتبع هذه الكيفيات تلك الصورة
من اعتدال مزاج خاص وغيره فانهم زعموا ان لا بد فى الحيوة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة
ومزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى تفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحيوة ولا بد ايضا فيها
من اعتدال الروح الحيوانى المتولد من بخارية الاخلاط الحامل قوة الحيوانية الى اعضاء البدن على
ما فصل فى الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيوانى على اعتدالهما المعتبر فى بقاء الحيوة تابع
لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحيوة
وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما نشاهد ذلك فى الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا الحيوة عند المعتزلة
مشروطة بالبنية المخصوصة ولكنها عندهم ليست ما ذكرها الحكماء بل هى مبلغ من الاجزاء اى الجزء الفردة

يقوم بها اي بتلك الاجزاء تاليف خاص لا يتصور قيام الحيوة بدونها اي بدون تلك الاجزاء مع
ذلك التاليف ثم المراد ان لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون
قيام الحيوة بجوهر واحد ونحن معاشر الاشاعرة لا نشترطها اي لا نشترط البنية المخصوصة في الحيوة بل نجوز ان
يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى بوجه من الوجوه الانقسام والتجزي
والذي يبطل مذهبهم اي مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة انه اي الشان
على تقدير الاشتراط اما ان يقوم بالجزئين معا حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وانه
محال لما مر واما ان يقوم بكل جزء منهما حيوة على حدة وح فاما ان يكون كل واحد من الجزئين في قيام
الحيوة مشروطا بالاخر ويلزم الدور لان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بذلك وبالعكس
او يكون احدهما في قيام الحيوة به مشروطا بالاخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان الجزئين
اعني الجوهرين متفقان في الحقيقة وكذلك الحيوتان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين
تحكم بحت او لا يكون شيء منهما في قيام الحيوة به مشروطا بالاخر وهو المط اعني عدم اشتراط الحيوة
بالبنية المخصوصة والجواب عن هذا الاستدلال انك ان اردت بقيام حيوة واحدة بالجزئين معا انها
يقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك في استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو ان يقوم الحيوة الواحدة
بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت به ما يتناول هذا القسم فنمنع بطلانه ان كان حلوله
فيه سريانيا والا فلا والقسم قد عرفت مرارا ان دور المعية ليس باطلا فنختار ههنا ان قيام الحيوة بكل واحد
من الجزئين يستلزم قيامها بالاخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على انا نقول قيام
الحيوة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الاخر اليه لا بقيام الحيوة بالاخر فلا دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط
من احد الجانبين فقط وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته في الاولوية فانه يقال ههنا ايضا ان
اريد انه لا رجحان في شيء من الجانبين في نفس الامر ممنوع او نجوز ان يكون هناك رجحان
ناش اما من احد الجانبين او من احدى الحيوتين او من خارج ولا نعلمه او لا رجحان عندنا فمسلم لكن
عدم العلم بالشيء لا يستلزم عدمه في نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقط لزم
قيام الحيوة بالجزء الاخر من غير اشتراط البنية وهو المط قلنا قيام الحيوة باحد الجزئين وان كان
مشروطا بقيامها بالاخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الاخر مشروط بانضمام الجزء الاول وهو مفهوم
بالبنية وتحقيقه ما مر انفا

المقصد الثالث

فيما يقابل الحيوة الموت عدم الحيوة عما من شانه
ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحيوة
والموت تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى في الحي فهو ضدها
لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق

ههنا معناه التقدير دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات **النوع الثاني** من الانواع الخمسة العلم وفيه مقاصد ستة عشر الاول العلم لا بد فيه من اضافة اي نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اي ما ذكرناه من الاضافة والنسبة هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين بالتعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون الشيء عالما بآخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين وقيل هو اي العلم صفة حقيقية ذات تعلق والقائل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض وقد عرفت انه اخص التعريفات عند المص فلا تغفل وعلى قولهم هو لا يتم امر العلم وهو تلك الصفة والعالمية اي ذلك التعلق واثبت القاضي اتفاقا في العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده واثبت تعلقها اما بالعلم فقط او بالعالمية فقط فههنا ثلثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما او لهما معا فههنا اربعة امور العلم والعالمية وتعلقاهما وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به انه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عبروا عنه بحصول الصورة ولا شبهة في ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهني اذ قد يعقل ما هو نفي محض وعدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات بعض الاشكال الهندسية الا ترى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعلقها ولا شك في ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما مر والتعلق انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت للمعدوم ههنا في الخارج فاذا حقيقة الامر الموجود في الذهن وهو اي ذلك الامر الموجود في الذهن هو العلم واما التعلق المذكور فامر عارض لحقيقة العلم لازم لها وهو معلوم ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية بهذه الحالة وجب ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة ثم ان الامر الموجود في الذهن قد يطابقه امر في الخارج بان يكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي ايضا وقد لا يطابقه بان لا يكون تلك الماهية موجودة في الخارج وههنا [illegible] المحققة اي ذلك الموجود الذهني الاحكام الخارجية من السواد والبياض وانما يكون انضمامها فان الماهية اذا وجدت في الخارج لم تخل عن امور تعرض لها بحسب الوجود الخارجي فلا يكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن [illegible] بهذا الاعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الموجود الذهني لمجرد حصول الماهية [illegible] من حيث هي هي الحقيقية [illegible] ان يكون

مطابق في الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان يجري عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وهذا
الاحتمال الانسب بقوله واما من حيث هو موجود في الذهن فلا حكم له اي لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه
الحيثية الا بان يتصور مرة ثانية من حيث انه في الذهن فيحكم باحكام اخر مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية
والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها وتسمى مثل ذلك معقولات
ثانية وتحصيل الكلام ان الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لان يحكم
عليها بامور تعرض لها الا في الذهن بل لابد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية لملاحظة عروض هذه
العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هي فهي عارضة لها في الوجودين فيصح ان
يحكم بها عليها في كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها
في الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة في الذهن اذا اخذت من حيث
هي ذهنية كانت ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية ماخوذة من الممتنع
او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد يكون ممتنعة
وقد لا يكون الا ان الحكم بامتناعها او امكانها لا يمكن الا حال وجودها في الذهن قال المتكلمون
سوای كون العلم عبارة عن الوجود الذهني باطل بوجهين الاول لو كان التعقل حصول ماهية
المعقول في ذهن العاقل لزم من تعقل السواد والبياض وحكم بتضادهما ان يكون قد حصل في ذهنه
السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض اذ لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل فيه ماهية
السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه وايضا يجتمع الضدان في محل واحد وهو
سفسطة الوجه الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة وتجويزه مكابرة
محضة وجواب الوجه الاول انما يلزم كون الذهن ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض
اي ماهيتهما موجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود الخارجي الذي هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام لكنهما
انما وجدتا بالوجود الظلي المسمى بالوجود الذهني اذ قد علمت في مباحث الوجود الذهني انه لا معنى
للماهية الا الصورة العقلية المتحققة بوجود غير اصيل وعلمت ايضا انها اي الصورة العقلية مخالفة للهويات
الخارجية المتصفة بالوجودات الاصلية في اللوازم التي تكون للوجود الخارجي باعتبار خصوصيته فيهما
كما نبهت له من قبل وكون المحل اسود وابيض كذلك التضاد من قبيل ما للوجود العيني مدخل فيه فلا
يلزم من اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين وجواب الوجه الثاني ان الحاصل
هوية الجبل والسماء في ذهننا فان هذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في اذهاننا ماهيتهما
اذ ليس فيهما مانع من حصولها فيه وهذا الذي ذكره المتكلمون في هاتين الشبهتين مغالطة وقع من
جهة اشتراك اللفظ فان الماهية اي لفظها يطلق على الامر المعقول الذي هو الماهية الموجودة بالوجود

انه بنى على ما يطابقه اى يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجى فظنه امرا واحدا و
بنى عليه اشتراكهما فى الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن وربما جعلوه اى الحكماء العلم امرا
عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم عن المادة ورد بانه يلزم منه ان يكون كل شخص انسانى عالما بجميع
المجردات فان النفس مجردة عندهم ويقرب من هذا ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند
ذات مجردة عنها ولا باس بخروج ادراك الحواس عن تعريف العلم لان الكلام فى التعقل دون الاحساس
فيما الى هذه المباحث السابقة قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا
فى حقيقة العلم فحيث بين ان كون البارى عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضى كثرة فى ذاته فسر العلم
بالتجرد عن المادة وحيث بين اندراج العلم فى مقولة الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض
جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشئ لذاته ولغيره ليس الا حضور صورته
عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة فى الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل
البسيط الذى لواجب الوجود ليس عقلية لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون
العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة فى النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة قال فى الملخص
انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا والامنا ونميز بينه وبين ساير الاحوال
النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم وما يتوقف عليه البديهى اولى بان يكون بديهيا فتصور
العلم بديهى ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة
والعدم لا يكون كذلك وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذى هو عدم
فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو ايضا لخلو المحل
عنهما معا كما فى الجماد ولا يقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد نعقل كون الشئ
مجردا [illegible] لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك فى كونه عالما وايضا يصح ان يقال فى الشئ انه عالم
بهذا دون ذلك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر واذا لم يكن تلك
الحالة عدمية كانت وجودية اما حقيقية واضافية اما الحقيقية فاما ان يكون نفس الصورة المساوية لماهية
المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب بان العلم ليس نفس حصول
ماهية شئ لآخر بل هو حصول خاص اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة
قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان يكون امرا آخر مغايرا للصورة وذلك مما لم يقم
عليه دلالة كما قال به جماعة واما الاضافة فلا شبهة فى تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق
الا عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يعتبر فى تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر
حقيقى واضافى او عدمى فذلك ولا حاجة اليه فى البحث من ماهية العلم هذا ما يلخص من كلامه ولا يخفى عليك

ان يحصل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان
ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينيين متماثلين وايضا ذاته
قائمة بنفسها وصورة ذاتية قائمة بنفسها والمستحيل حلول المثلين في محل واحد لا حلول احدهما في محل والاخرى
في الآخر واخرى بان علم الشيء بذاته وصفاته علم حضوري لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر
عند العالم بنفسه لا بحصول صورته ففي علم الشيء بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي
الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع ان
الحضور نسبة لا يتصور الا بين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس
من حيث انها صالحة لان يكون عالمة بشيء من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان يكون
معلومة لشيء ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عند القائل بان العلم اضافة محضة
او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال الوارد عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع
عنه اما باختيار الوجود الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم
اضافة مخصوصة الى صورة عقلية لما عرفت من تحقيقه الجماد واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذي
لا يتوقف على وجود المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن **المقصد الثاني** العلم الواحد بحادث
قيد بالحادث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية بل يجوز تعلقه بمعلومين اي على سبيل التفصيل
اذ لا خلاف في ان العلم الواحد الاجمالي يتعلق بما فيه كثرة فيه مذاهب اربعة الاول لبعض اصحابنا من
الاشاعرة يجوز ذلك مطلقا اي سواء كان المعلومان نظريين اولا وسواء كان الانفكاك بينهما
اولا كعلم الله تعالى فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة قلنا هذا تمثيل وقياس للشاهد على الغائب
بلا جامع فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق
بمقدورين على اصلهم كما سيأتي مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم
والقدرة في ذلك متعذر الثاني وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا
اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه باكثر من واحد تعلقه بل جواز تعلقه بامور غير متناهية
فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بالعلم الواحد بمعلومات لا تتناهى وهو باطل قطعا وقد عرفته وانه ضعيف
جدا لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا يجدي شيئا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا
ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات
لا تتناهى وايضا فلا يسد احدهما مسد الآخر هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد
بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشيء لا يسد مسد نفسه والثاني باطل فان التعلق بالمعلوم
داخل في حقيقته اي حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا في هذا العلم دون التعلق

بالمعلوم الآخر اذ اذا علم الآخر انعكس الحال فما يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر ونقض الدليل
الثاني بعلم الله تعالى فانه جاز فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة ربما كثر اي ونقض ايضا بكثير الهويات
المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا
بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة
الذات ان يكون هي ماخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها ماخوذة مع تعلق آخر الثالث مذهب ابي
الباهلي من الاشاعرة وهو انه لا يجوز تعلقه اي تعلق العلم الواحد بنظريين اي بمعلومين نظريين لانه يستلزم
اجتماع نظرين في حالة واحدة وهو محال بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين لما مر في المذهب الاول
من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع النظرين فهو ما ذكره
بقوله قلنا قد نعلمهما اي المعلومين النظريين بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد فانه اذا كان العلم بهما واحدا كان
النظر واحدا واجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة المذهب الرابع وهو مختار
القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان
عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والا جاز انفكاك
الشيء عن نفسه اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فان كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه
قلنا انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ للقائل ان يقول
انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه
الاشارة بقوله وقد يعلم ما ذكرتموه اعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد فلا يجوز
الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في حالة
اخرى ولا يلزم من ذلك اي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى
الاستغناء عن تعدد الصفات بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية
بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة
لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وح جاز ان يكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة
الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق فانه اي ما ذكرتموه من الاستدلال
تمثيل ايضا كما مر خال عن الجامع لجواز ان يكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع
ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالحال واما لا يجوز انفكاك العلم بها كالعلم
بالشيء والعلم به وكالعلم بالتضاد فان العلم بمضادة شيء لآخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الآخر اياه وكذا
الحال في الاختلاف والتماثل وساير الاوصاف فقد يتعلق بهما علم واحد اي يجوز تعلقه بهما اذ من علم شيئا
علم علمه به بالقوة الا اي وان لم يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما

بالجفر والجامعة وهما كتابان لعلي كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى
انقراض العالم وكان الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه
علي بن موسى رضي الله عنه الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه آباؤك فقبلت منك عهدك
الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت
ورأيت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين وان كان
احدنا لا يعلم علمه بسائر ما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به لانه
يعلم ايضا علمه بعلمه به لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم وهلم جرا فتلزم معلومات غير متناهية فلم لا يجوز ان يكون
عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل اشد حتى كل معلوم منها معلوما بعلم واحد فلا يلزم ان يكون لاحدنا
اذا علم شيئا واحدا علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان يحققه اي يشهد بكونه والجواب انا لا نسلم ان العلم
بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم اذ قد يعلم الشيء ولا يعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه لما مر من ان الموجود
في الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه
في الذهن وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا فرق
في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات
الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل وبني عليه ما بني واما قول من قال
يعني به الآمدي فانه قال في الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه
لان النسبة التي هي التعلق لا يتصور الا بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل ذات الشيء
ونفسه يوهم بظاهره نسبة الشيء الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه لا يزيد على قيام علمه
بنفسه فظاهر البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي من العلم
بجزئي آخر منه ولا محذور فيه قال الامام الرازي والمختار عندي ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه ذات
نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه صفة
ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة متعددة التعلقات وكثرة التعلقات لا توجب كثرة في الصفة لاحتمال ان الصفة
متكثرة في ذاتها قال المصنف واعلم ان الجواز الذهني لا نزاع فيه والجواز الخارجي مما يناقش فيه يعني انا اذا نظرنا الى
ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان يكون هذه الصفة الواحدة متعلقة بامور متعددة اي ان العقل بمجرد
هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان
بحسب نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته فالاستدلال على امكانه
في نفسه بان العلم المتعلق يكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة
التي بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشيء

لان المضادة

لان المضادة بخصوصية مفهوم متعلق بهما والعلم بهما موقوف على العلم بها فليس ههنا علم واحد بعلمين
معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدده والمعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم المجموع من
حيث هو مجموع فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ما مر من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على
سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق
بالمجموع من هذا القبيل **المقصد الثالث** الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان
مستندا الى شبهة او تقليد وليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا
لانه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشئ ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل
آخر قد تركبا معا وهو ضد العلم لصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما
في محل وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة اي كثير منهم هو اي الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو
مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما لوجهين الاول التميز
بينهما ليس الا بالنسبة الى المتعلق وهي اي تلك النسبة المميزة بينهما مطابقة او لا مطابقة فان العلم مطابق
لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له والنسبة لا مدخل في حقيقة المنتسب لان النسبة متاخرة عن طرفيها
فيكون خارجة عنهما والامتياز بالامور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات واذ ليس بينهما اختلاف
الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية الوجه الثاني ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا
في الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر من الصباح الى المساء لا يختلف
ذلك الاعتقاد بحسب الذات والحقيقة ضرورة ثم انه كان اي ذلك الاعتقاد كان علما اولا ثم انقلب
جهلا مركبا والانقلاب من شئ الى شئ آخر انما يتصور في امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة في ذينك الشيئين
فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا يتاتى فيه بخلاف المتضادين
والمختلفين في الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد ثبت في
المثال المذكور اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض قال الآمدي
في جوابهم بطريق المعارضة المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما اي صفات العلم والجهل المركب فيلزم
من الاختلاف فيه اي في اخص الصفات الاختلاف في الذات لما مر من ان المتماثلين ما اشتركا
في اخص صفات النفس واجاب الآمدي بعبارة اخرى هي ان الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل
مستلزم للاشتراك في الاعم ومن صفات العلم حصوله بنظر صحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق
فلا يكون مثلا للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشئ على ما هو عليه مثل للعلم **المقصد**
الرابع الجهل قد يقال للمركب وهو ما ذكرنا ويقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون
عالما فلا يكون ضدا للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط السهو وكانه

جهل بسيط بسببه عدم استثبات التصور اي العلم تصورا كان او تصديقا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة قريبة من الجهل ويعم منها اي من الغفلة عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذا الذهول يقرب منه قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو والجهل البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال الجهل البسيط صفة اثبات وليس اي الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه تضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة المقصد الخامس ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسامعة علم بالمسموعات والابصار اي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذا الحال في الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة بتمامها كالوجدان والبديهة والنظر التي يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها وله اي للشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه اي كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو في ان حقيقة ادراك الشيء باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا اولا واذا فرض تخالفهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او النوع منه لانا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار وايضا فانما يصح استدلاله اي استدلال الخصم اعني الجمهور لو امكن العلم بمتعلقه اي متعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان في الجهة الفلانية مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر

فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما تعلق العلم بطريق آخر بما تعلق به الادراك
الحسي قلت هذا اغلاط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه
كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة **المقصد السادس** فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية
الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية مع التساوي في نفس الماهية بوجوه الاول انها اي ان
الصور العقلية غير متخالفة في الحلول اذ يجوز حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل
بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة
بالصورة النارية يستحيل ان يتصور معها بصورة اخرى بل الصورة العقلية متفاوتة في الحلول فان
النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيء من الحقائق عسرا جدا واذا اتصفت ببعض
العلوم ازداد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها الثاني تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها
معا وذلك كتعدد النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف
الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها الثالث لا يمحي الضعيف بالقوي يعني
ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية بخلاف
الخارجية فان الكيفية الضعيفة فيها تمحي عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع الصور العقلية
اذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد
بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقائها ابدا واذا زالت
احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفرق بينهما ان الصور العقلية الخارجية قد يكون
محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية
ثم انهم ذكروا في معنى كون الصورة الانسانية المعقولة امرا كليا امرين الاول اسم الانسان مثلا
لافراده ليس باشتراك اللفظ ضرورة مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظ بازاء
كل منها على حدة بل هو اي مدلول اسم الانسان معنى مشترك بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك
المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكا معنويا ولا يدخل فيه اي في ذلك المعنى المشترك المشخصات التي
يمتاز بها افراده بعضها عن بعض والا لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل المشخصات كلها
خارجة عنه فالنفس الناطقة اذا استحضرت الصورة الانسانية اي صورة ذلك المعنى المشترك مجردة
عن المشخصات التي هي عوارض جزئية ولواحق خارجية كانت تلك الصورة كلية على معنى انها يكون
مطابقة لزيد وعمرو وبكر اي سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله اي كل واحد من تلك الافراد اذا
احضر في الخيال وجرد عن المشخصات كانت تلك الصورة اعني صورة المعنى المشترك هي بعينها الاثر
الحاصل منه اي من ذلك الواحد الذي جرد عن مشخصاته لا تختلف تلك الصورة باختلاف الافراد التي

تجردت عن المشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتاثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عنده با تاثيرا آخر واذا كان هذا المتاخر سابقا كان الحال بينهما بالعكس او كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل فى القوة العاقلة بالتجريد المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لاشك ان الصورة العقلية الانسانية الحالة فى القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها فى نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الجزئية الحالة فى نفس اخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت فى نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثم زيد فى المطابقة شئ آخر وهو ان تلك الصورة الماخوذة من هذه الحيثية المذكورة اذا فرضت فى الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين ان كليتها بهذا المعنى لا ينافى جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لا يقال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لان المطابقة لا يتصور الا بين شيئين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها فى مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذى ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة موازات مثالية غير متاصلة فى الوجود الذهنى ظل لها واعلم ان ما ذكر فى تصوير المطابقة التى هى معنى الكلية انما يظهر فى الكليات التى هى انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه فى سائر الكليات قيست الى حصصها التى هى افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية بالقياس اليها وجعل ما عدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات فى التجريد عنها الثانى من الامرين اللذين ذكرهما فى معنى الكلية ان المعلوم بها اى بالصورة العقلية امر كلى فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلى فاعلم بها وهذا الامر الثانى يليق بمن يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية فى الماهية للمعلومات بل يراه انه صورة ذهنية مخالفة لها فى الماهية وتوضيح الكلام ان القايلين بالصور فرقتان فرقة تدعى ان تلك الصور مساوية فى الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هى ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة فى النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجى ووجود ذهنى ويكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المجعولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها فى الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهنى بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتاويل كان يقال مثلا النار موجودة فى الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات وكانا قد اشرنا

الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا يكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح
ليست محمولة على افراد المعلومات تلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار المص الى ان
القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء بمذهب الفرقة
الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم يتحدان ذاتا فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية ارادته ما ذكرناه من ان يرى
العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فحصول
كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع آخره الذي
سياتي بلا حاجة الى تاويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المص وفيه اي في الامر الثاني المبني على
راي الفرقة الثانية نظر قد نبهناك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك في المقصد الاول
من هذا النوع الذي نحن فيه الصور الذهنية هي العلم والمعلوم وذلك لانا نقول نعقل ما هو نفي محض
وعدم صرف في الخارج ولا شك انا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور
تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة واذ ليس
المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات
ووجب ان يكون المتصف بالكلية هي الصورة العقلية وبطل ما قيل من ان المتصف بالكلية ليس هو
الصورة بل المعلوم بها وان كنت تحتاج ههنا الى زيادة بيان فاستمع لما يتلى عليك ايسر اذا كان
المعلوم مغايرا للعلم وامرا وراء ما في الذهن كان حصوله اي حصول المعلوم وثبوته في الخارج لانه لا بد من
ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه وبين العلم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعاً
فيكون متشخصا اي موجودا متعينا في حد نفسه متاصلا في الوجود وهو منافي الكلية فاذا كان المعلوم
مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها اللهم الا ان يصار الى ان
الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل الانساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام
الاعراض في محالها ليجب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها
بالكلية وهذا اي الارتسام في غير العقل ينافي الوجود الذهني في النفس الناطقة الانسانية لابتنائه على ان
لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها لا اصليا ولا ظليا وهو اعني نفي الوجود الذهني
خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب ان يكون نفس ماهيات المعلومات
حتى يصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها
فيها عينيا كان ارتساما ظليا ويتحد العلم والمعلوم هناك ويكون المعلومات متصفة بالكلية لاتحادها بالعلم و
هو المط بكذا حقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون

المقصد السابع

العلم ينقسم الى التفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه اي اجزاء المعلوم ومراتبه يحسب اجزائه بان يكون حاصلا

واحدا بعد واحد فالثاني اجمالي وكذا لو علم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو تلك المسئلة باسرها
في ذهنه دفعة واحدة وهو اى ذلك الشخص المسؤل متصور في ذلك الزمان للجواب لانه عالم
بانه قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يقتضي علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم
بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها ثم ياخذ في تقريره اى تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله بملاحظة
اجزائه واحدا بعد واحد ففي ذهنه حال ما سئل امر بسيط هو مبدأ التفاصيل الحاصلة في ثاني الحال
والتفرقة بين تلك الحالة الحاصلة دفعة عقيب السؤال وبين حالة الجهل الثابتة قبل السؤال وملاحظة
التفصيل المتفرعة على التقرير ضرورية وجدانية اذ في حال الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب
حاصلا بالفعل بل للنفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة
محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفي الحالة
التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شئ من الحالتين السابقتين وشبه
ذلك بمن يرى كثيرا تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميع اجزائه اى اجزاء ذلك النعم ضرورة وتارة
بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه اى النعم ويفصل اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية
اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان نفس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها
في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها ايضا قال الامام الرازي في انكار العلم الاجمالي يمتنع حصول صورة
واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في
الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل
يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اى الا
ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه
نعم قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة واخرى مترتبة كما اذا تصور اجزاءه
واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصور
تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة
المحضة التي هي حالة الجهل وبين العقل الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع
في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين
علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافهما في نسبتهما
الى المعلومات قال واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير
فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم هو انه شئ يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب
السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا

النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى
ان يعرف بطريق آخر مفصل بما تقدم وظهر بما حققناه ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة قوله ومن
انكره اي العلم الاجمالي لشبهة انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل
في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب
دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل
اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك
الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تتفاوت حال
العالم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد
واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم بالقياس
الى معلومه مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروه وقوله المعلوم تعقيب السؤال عارض من
عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه
فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة
فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان
يكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل المفهوم
آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة
يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه
وليكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك في مواضع عديدة فرعان الاول العلم
الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا
وابو هاشم والحق انه ان اشترط فيه اي في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع فان
قيل فينبغي ح عنه تعالى علم حاصل للمخلوق وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وهو اي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى هو العلم
المقرون بالجهل وبهذا القيد يجب انتفاؤه عنه وبالجملة فالممتنع عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا يوجب نفي
اصل العلم بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى الفرع الثاني المشهور ان الشيء الواحد
قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضي انما قلنا ان المعلوم غير المجهول ضرورة فتعلق العلم
والجهل بشيئين متغايرين قطعا وان كان احدهما عارضا للآخر فيما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته
وجهل باعتبار حقيقته او هما عارضان لثالث كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته او بينهما تعلق
آخر سوى تعلق العروض على احد الوجهين اي تعلق كان من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال
والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما والتسمية مجاز يعني انه اذا كان المعلوم

علمنا المجهول وكانا متناقضين لتثالث او كان بينهما التعلق بوجه آخر واطلق على هذه التصورات انها من
تجهيل كون الشئ الواحد معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز
والتسامح ولا مناقشة فيه اي في الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك لما اسلفنا
لك ان عارض الشئ قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشئ مجهولا فيتغاير
المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشئ وح يكون ذلك الشئ معلوما باعتباره مجهولا باعتبار حقيقته
فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية ولا استحالة فيه وتشكيل هذا الذي ذكره الفاضل
استدل الامام الرازي على نفي العلم الاجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه و
مجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والمجهول غير معلوم البتة لكن لما
اجتمعا في شئ واحد ظن ان العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي والجواب ان الاجمال والتفصيل ليس
حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم
في نفسه على وجه وتارة على وجه آخر كما حققته فليس الاجمال ان يكون الشئ معلوما من وجه ومجهولا من وجه آخر
واذا قلنا هذا الشئ معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون
المعلوم وبما قررناه يتضح ان الفرع الثاني ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالي مكانه قيل بل هو من قبيل
العلم بالشئ من وجه دون وجه اولا **المقصد الثامن** قال بعض المتكلمين الشئ قد يعلم بالفعل وهو
ظاهر وقد يعلم بالقوة كما اذا كان في يد زيد اثنان فسئلنا ازوج هو اي ما هو في يده او فرد فانا نعلم
في هذه الحالة ان كل اثنين زوج وهذا الذي في يده اثنان في الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه فنعلم
في هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القريبة من الفعل وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات
من الاحكام المندرجة تحت الكليات منها فانها معلومة بالقوة قبل ان ينتبه للاندراج واما بعد التنبيه
له فانها تكون معلومة بالفعل والنتيجة في الشكل الاول حاصلة في احدى المقدمتين اعني كبراه حصولا
بالقوة ولا شك ان كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى الشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة
فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها
المقصد التاسع العلم اما فعلي وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي كما نتصور امرا مثل السرير
مثلا ثم نوجده واما انفعالي مستفاد من الوجود الخارجي كما يوجد امر في الخارج مثل الارض والسماء
ثم نتصوره اي العقلي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها اي العلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة وهي افرادها
الخارجية التي استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم وهو مبني على
وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته علم فعلي لانه
السبب لوجود الممكنات في الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات

بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك تخالف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات
على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذي استند اليه وجودها على هذا الوجه
دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا
ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى المقصد
العاشر قالوا اي الحكماء مراتب العقل اي التعقل للنفس الناطقة الانسانية اربع الاولى العقل الهيولاني
وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فان لهم في حال
الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات
وانما نسبت الى الهيولى لان النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها
المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وانه
اي العلم بالضروريات حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح في اختصاصه
بزمان معين وما هو اي ذلك الشرط الحادث الا الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات
والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها في آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة
بعضها الى بعض استعدت لان تفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم
ضرورية ولا نريد بذلك اي بالعلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد لما فقد
شرطها للتصور كالحس والوجدان كالاكمه الفاقد للعين في اصل الخلقة والعنين الفاقد لقوة الجماع فانه لا يتصور
ان ماهية اللون التي تتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها وماهية لذة الجماع التي تتوصل الى ادراكها
بوجدان جزئياتها او تفقد شرط التصديق كاحدهما اي الحس والوجدان في القضايا الحسية فان فاقد
حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس او القضايا الوجدانية فان فاقد الوجدان
فاقد لها قطعا وكتصور الطرفين هذا عطف على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين والنسبة شرط في
البديهيات اي الاوليات التي هي اقوى الضروريات واقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا
البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط اخر الثالثة المرتبة الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة
استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورته اي صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات
ولاحظها واستنتج منها النظريات ولا شك ان هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة
فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما ذكر بل هو ما اشتهر من انه حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من
الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا تجشم كسب وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة
بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة الرابعة العقل
المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التي ادركها بحيث لا تغيب عنه وهل يمكن ذلك اي حضورها باسرها

مشاهدة القوة العاقلة للمعقولات عند كون الانسان في جلباب من بدنه الا انه لا يمكن فيه تردد اذ يجوز عند العقل
ان يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة وهي دفعة كانها
لمعة برق ثم يترقى من هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى يصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان
حصولها مستبعدا في الاكثر من استعداد كوننا بروحها الا معه والظاهر ان استقرار المشاهدة انما يكون في الدار الآخرة
ثم اعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمشهور في مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر
بالقياس الى كل نظري على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظري هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة
في وقوع ذلك في هذه الحيوة الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني في الحدوث وان كان
متأخرا في البقاء كما اشرنا اليه في صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقي
المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات لاستفادته فالهيولاني استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط
وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى
استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه ممنوا بالشواغل البدنية لا يستفاد ذلك
الكمال بعد حصوله فلا بد من استعداد يتوصل به الى استعادته بطريق الاسترجاع ومن ثم جاز تأخره الا بعد
عن حصول الكمال اولا **المقصد الحادي عشر العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الملة وانه**
اي لفظ العقل يطلق على معان فلذلك اختلف في تفسير العقل الذي هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن
الاشعري هو العلم ببعض الضروريات التي سميناها اي سميناها العلم بذلك البعض العقل بالملكة وانما
انث باعتبار نظرا الى المضاف اليه والآخر ان يقال الذي سميناه على انه صفة للعلم وقال القاضي هو العلم
بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعري
وزادت المعتزلة في العلوم التي يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه في البديهيات بناء على
العلم واحتج الشيخ عليها اي على ما ذكره بانه اي العقل ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما اما من الجانبين
او من احدهما وهو ممتنع اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او عالم لا عقل له اصلا فيثبت ان العقل هو العلم وليس
العقل العلم بالنظريات لانه اي العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون العلم
بالنظريات متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو اي العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بكلها
اي بكل الضروريات فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا في المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد
لفقد شرط من شرائطها فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه لا نسلم انه لو كان العقل غير العلم لجاز الانفكاك
بينهما لجواز تلازمهما فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما قال الامام الرازي
والظاهر انه اي العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وان لم
يكن عالما في حالة النوم بشيء من الضروريات لاختلال عرض في الآلات وكذا الحال في اليقظان الذي

لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية الكسبية وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات
لا كلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض
المحسوسات قطعا فالعقل صفة غريزية يتبعها تلك العلوم وقد اتضح بما ذكر من حال النائم ان العلم قد ينفك
عن العقل فلا يتم نفي التالي في دليل الشيخ كما لم يتم الملازمة ايضا **المقصد الثاني عشر كل علمين**
المتعلقين بمعلومين منهما اي ذانك العلمان مختلفان عند الاصحاب سوى والد الامام الرازي سواء تماثلا اي
المعلومان كالبياضين او اختلفا كالبياض والسواد والآدمي وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين
بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد
فمتماثلان عند الاصحاب ومن ثم امتنع اجتماعهما وسد احدهما مسد الآخر قال الآمدي هذا الذي ذكروه
من تماثل العلمين حق بلا اشتباه ان اتحد المعلوم ووقته ايضا فان كلا من العلمين حينئذ متعلق بعين
ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه والجامعة واما اذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات
المعلوم فقد يقال العلمان المتعلقان به في ذينك الوقتين متماثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر في
اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقتين في اختلاف الجوهر فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه في
وقتين مختلفين قال الآمدي والفرق ظاهر فان الوقت ههنا اي فيما نحن فيه داخل في متعلق العلم
اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشيء معين من حيث انه في وقت وتعلق به ايضا من حيث انه في وقت
آخر ولا شك ان ذلك الشيء مأخوذا مع احد الوقتين مغاير له مأخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلومان
فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين والوقت ثم اي فيما ذكروه من النظير عارض للجوهر الحاصل
في الوقتين فلا يقتضي تعددا في ذاته وانما نظير ذلك الذي ذكروه من حال الجوهر هو العلم الواحد الثابت
في وقتين فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله في الوقتين لا العلم بمعلوم واحد مقيد بوقتين مختلفين فان
ذلك التقييد يقتضي تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد
المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث لان الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم
واحد فهما متماثلان اتحد الوقت او اختلف نبه الآمدي على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان
يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده بعدا فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده منهما كانا متماثلين
والثاني ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذي ذكرناه من حال العلمين المتعلقين
بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اي العالم واما اذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد كزيد وعمرو والعالمين
بشيء واحد فان قلنا كل من العلمين القائمين بهما يقتضي الاختصاص بمحله لذاته اي يقتضي ذاته ان يكون حالا
في ذلك المحل دون غيره فهما مختلفان لان المثلين لا يتفاوتان في الاقتضاء المستند الى الذات والاختلاف
كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف في اقتضائه سوى ما ذكر والغرض انه منتف وسيأتي لذلك زيادة بيان

هذا وعد بلا وفاء فانه بين فيها الآمدي او وعد هذا البحث في اوايل ابكار الافكار وقال بعد قوله
والا فهما متماثلان وسياتي تحقيق ذلك فما بعد واشار به الى ما سياتي في اواسط كتابه من تحقيق معنى
التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكريه فالمصنف تابعه في هذه الحوالة وغفل عن تقدم مباحث التماثل
والمثلين في مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة **المقصد الثالث عشر** هل ينقلب العلم
الضروري نظريا والعلم النظري ضروريا اولا اما انقلاب الضروري نظريا ففيه مذاهب ثلثة الاول
قول القاضي وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم باسرها متجانسة متشاركة في جنسها الذي هو العلم
فيصح على كل منها ما صح على الآخر وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقي قال الآمدي ان
سلم التجانس وهو اشارة الى انه يمكن منع التجانس لجواز ان يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها من الامور
العارضة للعلوم فلا يكون متشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها فلا شك في الاختلاف
بالنوع والتشخص اما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدده فلعل التنوع والتشخص يمنع
ذلك الذي صح على النوع او التشخص الآخر اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس وان كانا
متشاركين في الجنس ولا ان يصح على زيد ما يصح على عمرو مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت
معللة بخصوصية نوع او تشخص او كانت خصوصية نوع او تشخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس
في اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدي قلنا فله حينئذ ان يمنع التماثل ويسند المنع بصحة الى تشخص الافراد
المتماثلة كما اشار اليه المذهب الثاني وعليه آخرون من المتكلمين لا يجوز مطلقا والا لجاز الخلو عن الضروري
اذ قدر ان النظر فيها في العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب ان يكون الناظر في
ذلك النظر خاليا عن العلم به وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع
الضدين وبانه لا واسطة بين النفي والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات
التي تلزم العاقل وانه محال بالوجدان اذ نشاهد بان امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل
عنها فيه بحث اذ ربما يكون الانقلاب فيما عدا ما من الضروريات التي يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا
المذهب بانه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض
ان جميع الضروريات انقلبت نظرية وح يستحيل شيء من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضروري
فيلزم التقدير [illegible] بما قد عرفته انفا وبالعرض في حصول العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير اعني
انقلاب [illegible] الضروريات نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا دلالة له عليه اصلا المذهب الثالث وهو قول
[illegible] امام الحرمين لا يجوز الانقلاب في ضروري هو شرط لكمال العقل اذ العقل اي كماله شرط للنظر
فانه لا يتم [illegible] وهو اي النظر شرط للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري اعني الضروري المذكور الذي
انقلب نظريا شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب ثلث بخلاف الضروري الذي ليس شرطا لكمال العقل فانه

يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه واما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا بان يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به اي بالنظري ومنع المعتزلة وقوعه يعني انهم وافقونا في التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب في العلم بالله وصفاته من حيث ان العبد مكلف به اي بالعلم بالله تعالى وصفاته ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد كما مر في صدر الكتاب واذا لم يكن مقدورا قبح التكليف به على زعمهم ومعتمدهم في الجواز اي معتمد المعتزلة في جواز انقلاب النظري ضروريا هو التجانس وقد مر ما فيه من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعي او الشخصي قد يكون مانعا من ان يصح على بعضها ما صح على غيره **المقصد الرابع عشر** الاختلاف في استناد العلم النظري الى الضروري وهل يستند العلم الضروري الى النظري او لا فيه خلاف منعه بعض من الاشاعرة لاقتضائه اي لاقتضاء هذا الاستناد توقف الضروري المستند الى النظري على النظر فلا يكون ضروريا بل نظريا هف وجوزه اي الاستناد المذكور بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ومع ذلك مبني على وجودهما والعلم به اي بوجودهما ليس ضروريا لان التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري ولذلك يثبت وجود الاعراض بالدليل الدال على عرضيتهما فان بعضهم انكر كون هذه الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضروري الى النظري ومن اجاب عن هذا الاستدلال بان منع العلم به اي بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشي على ما هو به والمستحيل ليس بشي فهو مكابر اي مانع مقتضى عقله ومناقض بقوله فان حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كما مر في اوايل الكتاب بل الحق في الجواب عنه انه اي العلم بامتناع اجتماع الضدين لا يتوقف على وجودهما في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود الطرفين واما تصورهما اي تصور الضدين فنعم يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه فان التصديق الضروري هو ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر وتوقفه على تصورهما مما لا شبهة فيه ثم ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظري هو تصورهما قلت انه يكفي فيه اي في العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك القدر من التصور ضروريا فلا يكون ح التصديق الضروري مستندا الى تصور نظري فالحاصل ان هذا النزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري فان فسرنا التصديق الضروري بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر جاز ان يكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظري في مفرداته لا يقدح في استغنائه حكمه عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بحسب مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير الضروري فان عد لغويا كان الكتاب يستعد

النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة بينهما وكذا توقفه اى توقف العلم الضروري على ضروري
آخر فيه بحث لان مرجعه الى تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق عليه لم يجز توقف
الضروري على ضروري آخر وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز توقف الضروري على ضروري آخر
فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على التصورات مع انها الضرورية بلا نزاع فكيف يفسر الضروري
بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق وذلك ان يجعل قوله فان قلنا الخ مرجحا
لاحد التفسيرين معا فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم سابق لا يجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري
ايضا والمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي يكون مفرداته نظرية اذ اريد به ما
لا يتوقف على نظر يخصه او يكون كاسبا له بالذات

المقصد الخامس عشر

اثبت ابو هاشم
علما لا معلوم له كالعلم بالمستحيل فانه اى المستحيل ليس شيئا والمعلوم شيء فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء
على امتناع علم لا معلوم له قال الامام الرازي هو تناقض لان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم فاذا
قيل المستحيل متعلق به العلم وليس بمعلوم كان في قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له قال الآمدي
له ان يصطلح على ان لا يسميه معلوما اى يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما لكن هذا
الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف والانصاف ان لا يظن بكلمة تخرج من فم اعيان العقلاء السوء اى الخطأ و
الغلط عطف على ان لا يظن له اى لتلك الكلمة الخارجة من فيه محتملا في الصحة ما استطعت وتأويل كلامه
اى كلام ابي هاشم الذي نقل عنه على ما صرح به ابن سينا في الشفاء من ان المستحيل لا يحصل له صورة في
العقل اى ليس له سبيل الى ادراكه في نفسه بحيث يحصل في العقل من صورة هي له في نفسه بخصوصه
فلا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين او الضدين متصورة اى تصور المستحيل اما على سبيل التشبيه
بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذي تعقلناه بين السواد
والحلاوة لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل
منه في نفسه صورة في العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل منه في العقل الا صورة
بطريق المقايسة والتشبيه واما على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد
والبياض فقد تعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد
والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال في شريك الباري سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه
بان يعقل شيء نسبته الى الله تعالى كنسبة زيد الى عمرو او على سبيل النفي بان يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له
تعالى وبالجملة فلا يمكن تعقله اى تعقل المستحيل بماهيته من حيث خصوصيتها بل باعتبار من اعتبارات
التشبيه او العامة وعلى هذا المنقول الى ابي هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم
من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم

شعور ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم في العدم ايضا **المقصد**
السادس عشر محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات غير متعين
عقلا عند اهل الحق بل يجوز عندهم عقلا ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر اراد من جواهر بدن الانسان
وغيرها لان البنية ليست شرطا للحيوة والعلم فاي جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما لكن السمع دل
على انه اي محل العلم هو القلب قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب
يعقلون بها واذان يسمعون بها افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وقد اختلف المتكلمون
في بقاء العلم فالاشاعرة قطعوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا
على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف واختلفوا في العلوم المكتسبة المكلف بها
فقال الجبائي انها ليست باقية والا لزم ان يكون المكلف بها حال بقائها لا مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا
ولا معاقبا لعدم تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم
في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها عن المادة
ولواحقها وان كانت متعلقة بها اي متصرفة فيها ومدبرة لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر اي الحواس
الظاهرة والباطنة وتفصيلها اي الناطقة المجردة واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها تفصيلا تاما
وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية ومنهم اي ومن الحكماء من يرى ان
المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الآلة الجسمانية
فانها اي الناطقة تحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولك زيد انسان فلا بد ان يكون عاقلة لهما لان
الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وسياتي الكلام فيه اي فيما ذكرناه فانه سبقتين لك في
مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية
في آلاتها فقيل اخطها النفس من ههنا **النوع الثالث** من انواع الكيفيات النفسانية
الارادة وفيها اي في الارادة وفي بعض النسخ وفيه اي في هذا النوع مقاصد ستة الاول في تعريفها
قيل انها اي الارادة اعتقاد النفع او ظنه والقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى
طرفي المقدور على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر
فيه قدرته وقيل ليس الارادة ما ذكر من الاعتقادات او الظن بل هذا هو المسمى بالدواعي واما الارادة
فهي ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه وليس الارادة
من قبيل الاعتقاد والظن فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضرر
ميلا اليه مترتبا على ذلك الاعتقاد وهو اي الميل الذي نجده امر مغاير للعلم بالنفع او دفع الضرر ضرورة لا شبهة
فيها والغير فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقد اجيب

من تحكم بانا نجد من انفسنا ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن
يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة والميل الذي ذكرتموه انما يحصل
لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس
الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذي ذكرناه من
تفسير الارادة انما هو على راي المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع والميل الذي يقولونه فنحن لا ننكره في الشاهد لكن ذلك الميل ليس بارادة فان الارادة بالاتفاق
صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وسنبين في المقصد الثالث من هذا النوع انها اي الصفة المخصصة
المذكورة غير الميل وانها ليست مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله
في الغائب وليس يصح بالقياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل **المقصد**
الثاني الارادة القديمة توجب المراد اي اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم
وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل
غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في
العصاة واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعني ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله
فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم وذهب في ذلك الجبائي وابنه
وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة
ايجابها اي ايجاب الارادة الحادثة للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى
الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد اي حال ايجادنا الفعل لا عزما على الفعل لان الارادة اذا كانت عزما على
الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم
توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو التوطين يقبل الشدة والضعف
ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى
مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جازما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له
وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانع فلا يوجد الفعل
بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب
فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له
هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها
المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه وذلك ان الارادة
توجد بدونهما فانا نعين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا خلافا للمعتزلة الذين فسروها

وهو احد منهما المنافي وجود الارادة بدونهما ان الهارب من السبع اذا عن اي ظهر له طريقان متساويان
في الافضاء الى مطلوبه الذي هو النجاة منه فانه يسلك احدهما بالارادة ولا يتوقف
في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما بنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة
لا اقول الا يكون للفعل مرجح على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه بل اقول لا يكون اليه اي
الى الفعل داع باعث للفاعل عليه من اعتقاد نفع او ميل تابع له ومعلوم بالضرورة انه من دهشته وحيرته
لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصوره في تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم بالضرورة
ايضا انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من
ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له مرجحه في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع
عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت في هذه
الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع
بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما
على الآخر الا لمرجح مخصص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا والجواب منع الضرورة
والمعارضة بالضرورة في الامثلة المذكورة فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلا مرجح وداع كما حققته
فان قيل من البين ان الفعل في هذه الامثلة راجح على الترك فلا تساوي فيما بينهما قلنا سلوك احد
الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه
مخصوص وهو ان يتركه سالكا للآخر والحاصل ان السلوكان امران مقدوران متساويان وقد رجح احدهما بلا داع
اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة
من مرجح بحسب الاعتقاد اذ لولاه لم يختر شيئا منهما مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور
بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف
الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوي الطريقين في
النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف
كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبيه اما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين المقصد
الرابع الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لوجهين الاول الارادة
قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت
مجازا عن الارادة كما قيل للمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وفيه اي في هذا
الفرق نظر تعرفه انت مما اخترناه في الارادة من التعريف يعني انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل
التابع له جاز تعلقها بنفسها كما جاز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده منفعة فعل من افعاله او في ميله الى فعال

ثم ميل الى ذلك [illegible] الاعتقاد [illegible] اختاره من انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع فلا يجوز تعلقها بغيرها [illegible] اذ لو كانت مقدورة لنا لاحتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى
الى غير النهاية اللهم الا ان [illegible] هذا انما يتفرع على تقدير اتفاقهم على الارادة فان العلماء
القائلين بها على التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا
فجوزه الاشاعرة اذ لا يبعد الفعل عن فاعل قادر عالم من غير ان يريده بارادة وقال الجبائي يستحيل كون
الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه الثاني ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية
الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد
وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب
الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور حدثت النفرة دون الكراهة المقابلة
للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام
منفور عنه **المقصد الخامس** انها اي الارادة غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها
عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الثاني وبالماضي وقد توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة
فسره بعضهم بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على
ان التمني غير الارادة وان الميل الذي يسمونه ارادة لكمال وهو بالتمني اشبه منه بالارادة فتامل **المقصد**
السادس قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة
غيرها اي غير تلك الكراهة فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع اجتماع المثلين او المتضادين واما
مخالف لها اي امر لا يماثلها ولا يضادها فيجامع ضدها بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى اذ المخالف
للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا ولكن ضد كراهة
الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان
فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد ارادة الشيء ارادة الضد فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء
فيلزم كراهة الضد مع ارادة اي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء
فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء
مع كراهته وانه اي اجتماع كراهة الضد مع ارادته محال والجواب عن استدلال الشيخ انا لا نسلم ان المخالف
للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما اي تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للاخر ولا شك ان
الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز ح اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه وجواز كون
الشيء الواحد ضد المتخالفين وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه والا جاز اجتماعه مع ضده
كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامعه شيء منهما ثم ما ذكرتم من الدليل وان دل بظاهره على

انا نجزم بانها غيره وهو ان كراهية الضد مشروطة بالشعور به اتفاقا ضرورة انه قد لا يشعر بالضد
حال ارادة الشيء اذ يجوز ان يخطر شيء بالبال ويتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده فينفك حينئذ
الارادة المتعلقة بالشيء عن كراهة الضد فلا يكون الارادة نفسها وبالجملة فما يستلزم الشيء المتوقف
على شرط هو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما لا يكون
حاصلا مع حصول الارادة فلا يكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان
الارادة عين تلك الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد
ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه واذا ظهر التغاير بين ارادة الشيء وكراهة ضده
بما بيناه فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد مطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور
بل بشرط الشعور به اي بالضد مختلف فيه قال القاضي ابو بكر والامام الغزالي تستلزمه اي ارادة
الشيء مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند المصنف خلافه لجواز ان يريد
الشخص الضدين كل واحد منهما من وجه ارادة على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح
على نفع الآخر فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتاتى اذا فسرت الارادة
باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو راي الاشاعرة
فلا لان ارادة الضدين يستلزم اجتماعهما معا **المقصد السابع** قال القاضي من الاشاعرة
وابو عبد الله البصري من المعتزلة الارادة تفيد بتعلقها صفة زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك
المتعلق فعلا او قولا ففي الفعل تفيد كونه طاعة كالسجود بارادته تعالى ومعصية كسجوده بارادة للصنم وفي القول
تفيد كونه امرا او تهديدا فان ارادا اي القاضي والبصري انها اي الارادة تفيد بتعلقها صفة ثبوتية
موجودة في الخارج منع كون الارادة كذلك وما ذكراه من كون الفعل طاعة او معصية وكون الفعل
امرا او تهديدا وصف اعتباري لا تحقق له في الخارج كيف والقول لا وجود له بجملته معا فكيف يقوم به صفة
وجودية وان ارادا انها تفيد بتعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا ينازع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة
النوع الرابع من الكيفيات النفسانية القدرة وفيه مقاصد اربعة عشر بل ثلثة عشر كما ستطلع
عليه الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة فخرج من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا تاثير له
وان توقف تاثير القدرة عليه وخرج ايضا ما يؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية وقيل القدرة
ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذي
يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادٍ لافعال مختلفة مثل الابصار والتغذية والتوليد لكنها
بعيدة لكونها مبادي لها باستخدام الطبائع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل
ان كان هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ

لا ادراك لها على ما ثبت [illegible] الكيفيات الا انه لما لم يخرج بعيد التقريب
دون مبادئ على [illegible] الاستعمال [illegible] اسما ايا انما تنفعهما التاثير
[illegible] الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية فانه ينحو طبيعته ليقصد التحريك
[illegible] في المبدا او خارجة بالقريب فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لانها
تؤثر وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حمل الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا كما يتناول القوة ايا بها
او يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لا النفس الجوهرية وان كان مستبعدا دون التفسير الثاني
لانها ليست مبدا الافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به والنفس النباتية هكذا في
النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليس مبدأ قريبا والصواب ان
يقال والقوة النباتية لكن ما في الكتاب موافق للملخص بالعكس فانها قدرة على التفسير الثاني لكونها
مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها واما القوة الحيوانية فقدرة على التفسيرين
لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة والقوى العنصرية سواء اريد بها ما هو صورة مقومة
لها في الاجسام البسيطة يسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الاجسام المركبة يسمى صورة نوعية اذ لكل مركب كالصورة
المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفربيون او ما هو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة ليست قدرة
على التفسيرين اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست ايضا مختلفة بل على نهج واحد وكلاهما اي على التفسيرين
القدرة الحادثة على رأينا معاشر الاشاعرة فانها لا تؤثر في فعل اصلا فلا تدخل في التفسير الاول وليست
مبدأ الاثر قطعا فلا تدخل في التفسير الثاني ايضا وان كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا
والدليل على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة انه لو كان فعل العبد بقدرته وتاثيرها فيه لانه اي الحال
ان فعل العبد واقع بقدرة الله اي بقدرته متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتاثيرها فيه لما سيبرهن على انه
تعالى قادر على جميع الممكنات بل جميعها صادرة عنه فلو اراد الله شيئا من الافعال المقدورة للعباد
واراد العبد ضده يلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين او عدمهما معا ولا شك ان المانع من وقوع
مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا فيلزم ذلك المحذور ايضا اذا فرض ضدان
لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا او كون احدهما عاجزا غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتاثيره فيه
وهو ايضا محال لا يقال المختار انه يقع مقدور الله تعالى لانه قدرته اتم من قدرة العبد الا ترى انها اعم منها تعلقا
بالاستقلال تعلق قدرة العبد بها ولا يلزم حينئذ تاثير قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها في
هذه الصور المفروضة لمانع اقوى منها اعني قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل التمانع على
التوحيد لاستلزام تخلف الاثر نقصانا في القدرة والناقص في القدرة لا يكون الها ويجوز ان يكون عبدا لانا
نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المعين ورالمعين لا اثر له في هذا المعين ضرورة فلما فرض

[illegible] القدرتان متساويتين بالقياس اليه كان تأثير تعالى [illegible]

فلو كان تأثير احدهما اتم من تأثير الآخر بسبب دون العكس ترجيحا بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين

بمقدور معين لا يستلزم ذلك وبيانا لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع تشاركهما في كون

ذلك المعين مقدورا لهما فان الامتناع عن مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز وبهذا الدليل الذي

لعينا به تأثير القدرة الحادثة بعينه نفى جهم القدرة الحادثة فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك

الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله تعالى اراد شيئا واراد العبد ضده الى آخره وانه اي ما ذهب

اليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية غلو وتجاوز عن الحد في الجبر لا توسط بين الجبر

والتفويض كما هو الحق وانه اي ما ذهب اليه مكابرة ايضا لما هو المعلوم بالبديهة لان الفرق بين الصعود

الى موضع عال بالاختيار وبين السقوط عنه علم ضروري فالاول له اختيار اي صفة توجد الصعود عقيبها

ويتوهم كونها مؤثرة فيه ويسمى تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثاني اذ ليس له تلك الصفة بالقياس

الى السقوط وفيه دفع الاشكال اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم تأثيرها اي قدرة

العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذ لا تأثير

كما اعترفتم به فلا قدرة ايضا كان متنازعا في التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها

قدرة فان اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست بقدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ

القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظي وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة منعناه بان التأثير

من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا **المقصد الثاني** هل يجوز مقدور

بين قادرين جوزه ابو الحسين من المعتزلة مطلقا قيل معناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران مؤثرين

او كاسبين او احدهما مؤثرا والآخر كاسبا ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب

الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين

وكانه نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما في تعدد الاله

واما في غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون

وقوع مراد الاقدر تحكما وجوزه الاصحاب لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب بناء على اثبات

قدرة للعبد غير مؤثرة في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب مع شمول قدرة الله تعالى لجميع الاشياء فيكون

مقدور العبد كسبا مقدورا لله تعالى تأثيرا ومنعه المعتزلة اي منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا بناء

على امتناع قدرة غير مؤثرة على رايهم بل لا يكون القدرة عندهم الا مؤثرة فيلزم التمانع على تقدير كون مقدور

بين قادرين والمجوزون من اصحابنا لكون المقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر اتفقوا على

امتناع مقدور بين قدرتين مؤثرتين للتمانع وعلى امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين لان الكسب

سواء كان محلها متصلا بمحل القدرة الحادثة او منفصلا اي القدرة الحادثة لا تتعلق بفعل خارج عن المحل اي محل
تلك القدرة الحادثة ولا القدرة زيد على فعل عمرو فلا يتصور اشتراكهما في فعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين
مختصا بفعل مغاير ومتى اختص بعض الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد **المقصد الثالث**
اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتاتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك
بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة هو عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية
قال الآمدي من اثبت صفة زائدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازي مذهبه في المحصل حيث
قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر فعنه النزاع
وقال ضرار بن عمرو وهشام ابن سالم انها اي القدرة الحادثة بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن
اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة وقيل القدرة بعض المقدور وفساده اظهر من ان يخفى
المقصد الرابع اختلف في طريق اثباتها اي اثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه الاشاعرة
وهو انها تعرف ويعلم وجودها بالوجدان كما اشرنا اليه حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار
والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود امرا ثابتا لنا دون حالة السقوط وكذا نجد التفرقة بين
حركة الارتعاش وحركة الاختيار وقال الهمداني من المعتزلة هو اي طريق اثباتها تاتي الفعل اي تيسره من
بعض الموجودين دون البعض فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول له قدرة
دون الثاني قلنا الممنوع من الفعل قادر عندك على الفعل ومعلوم قدرته عليه ولا يتاتى منه الفعل حال
كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها بتاتي الفعل فان قال الهمداني يتاتى الفعل منه
اي من الممنوع بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتاتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فيلزم
ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف
بالمصحح الا انه يتخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه المصحح للفعل قلنا المعلوم بلا ريبة هو ان الفعل
يتعذر عليهما ما داما حالهما وانه اذا فرض زوال ما لهما يتاتى الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما
دون الآخر وقال ابو علي الجبائي هو اي طريق العلم بالقدرة العلم بصحة البنية وسلامته عن الآفات
قلنا قد توجد تلك الصحة في الشخص ولا قدرة له عنده لاتصافه باضدادها من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك
الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له اجماعا **المقصد
الخامس** قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به
في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده
فيه والا اي وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فهي اي فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة
على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هف مح لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع

المتعينين اعني كونه متعلقا بها وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبل الحال فلا يكون ممكنا وذا ممكن [illegible]
المحال بالذات واذا لم يكن الفعل قبله ممكنا لم يكن مقدورا قبله فلا يكون القدرة عليه موجودة حتى لا
ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب فان قيل نحن لا ندعي ان
القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل في ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول
القدرة في الحال انما هي على ايقاع الفعل في ثاني الحال وهو اي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه
لا يستدعي امكانه اي امكان الفعل في الحال بل في ثاني الحال فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس
يمكن قبل حدوثه في جواز كون القدرة موجودة قبله قلنا الايقاع الذي هو تاثير القدرة الحادثة في الفعل
وايجادها اياه على رايكم ان كان نفس الفعل على معنى ان التاثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي
هو الفعل فمحال اي فالايقاع محال في الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه
وان كان غيره عاد الكلام فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تاثير القدرة فيه فللايقاع ايقاع
آخر ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتاثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتباري
فلا حاجة به الى ايقاع آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع محتاج الى ترجيح
قطعا وهو المراد بالتاثير والايقاع وفيه اي فيما ذكرناه من دليل الشيخ نظر يتضح ذلك النظر اي تحقيق معنى
قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به ان حصول الفعل في زمان بشرط كونه قبل الفعل محال فلا كلام
فيه اذ لا شك انه تناقض لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما عليه
بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان
وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع
محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته فلا يتصف بالامتناع الذاتي اصلا بل بالامتناع الغيري وذلك
لا ينافي تعلق القدرة به وقد يراد به معنى آخر وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لا بان يجتمع فيه مع عدمه
بل بان يفرض خلوه اي خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل ويفرض وقوع الفعل فيه بدله وانه غير محال
في نفسه لا يستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك الذي ذكرناه من ان
الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط كقعود زيد فانه محال بشرط
قيامه اي يمتنع كونه قائما قاعدا معا فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه ولا يمتنع قعوده في زمان قيامه
فانه لا يستحيل ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من
المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم وقالت المعتزلة اي اكثرهم
القدرة قبل الفعل وتتعلق به ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من
قال ببقائها حال وجود الفعل وان لم تكن القدرة الباقية قدرة عليه اي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به

حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود المقدور فانها شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة شرطها
في وجوده فحال انتفائها يمتنع وجوده ومنهم من منع بقاءه اي وجوب انتفائها وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا
انتفاء الاصل حال وجود مقتضيه واحتجوا على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه وجوه الاول ان
تعلق القدرة بالفعل معناه الايجاد وايجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون الايجاد قبل
الوجود وانه مستحيل اذ يستحيل ايجاده بوجوده قلنا هذا مبني على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه
نقول الحالة اي ايجاد الموجود بغير ذلك الوجود الذي هو اثر ذلك الايجاد وجائز بمعنى ان يكون ذلك
الموجود الذي هو اثر ذلك الايجاد مستندا الى الموجد ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد الموجود
بوجود آخر وتحقيقه ما مر من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات
وهذا التقدم هو المصحح لاستحالة بقائه بينهما الوجه الثاني ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه
يلزم القدرة على الباقي حال بقائه وانه محال اتفاقا بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي
ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا او نقول وجود الباقي هو نفس الوجود
حال الحدوث فلو تعلقت القدرة حال الحدوث تعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب
الاوقات في الاحكام الا نفس وجوابه انا نلتزمه اي نلتزم تعلق القدرة بالباقي لدوام وجوده بدوام تعلق
القدرة به او نفرق بين الحادث والباقي بما يبطل به الملازمة المذكورة اعني باحتياج الموجود عن
عدم الى المقتضي لوجوده دون غيره وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم يتعلق
القدرة به لبقي على عدمه وقد فرضناه موجودا هذا خلف بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم
يتعلق به القدرة لبقي على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع او ننقض بالعلم اولا فان تأثير العلم في
الاتقان اي المؤثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شيء
منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه وثانيا بتأثير الفعل في كون
الفاعل فاعلا فان الفعل مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل
باقيا عندهم لا يؤثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء ونقضه ثالثا بمقارنة الارادة اذ يوجبونها اي
يوجبون مقارنتها للموجود حال الحدوث دون البقاء فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة
حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الآمدي ولو داموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة
لم يجدوا اليه سبيلا الوجه الثالث انه اي كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى
او قدم مقدوره اذ المفروض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته
ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت
تعلق القدرة بمقدور ما قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة

وقد يجاب عن ذلك بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة قال المص وفيه اي في هذا الجواب الذي
ذكره الآمدي نظر اذ فيه التزام لمذهب الخصم اعني وجود القدرة قبل الفعل مع ما ذكروه في الجواب بيان للسبب
الذي به كان المقدور ممتنعا لا ممتنعا للقدرة فهو تاييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة
قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمذهبهم قلت وجود القدرة مع
انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود المقدور وبذلك
يثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة وذلك لان امتناع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع
كون الفعل ازليا فالتعلق اي تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه اي بحسب هذا التعلق
اذ يصح ان يكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود لكون الفعل فيه ممكنا فالصواب
في الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية تخالف في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا
فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا
معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها
مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره الوجه الرابع ان كانت القدرة على الفعل
معه لا قبله يلزم ان لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له في تلك الحالة المتقدمة
عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا
عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لرفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له
فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب رفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل بالاجماع من الامة
والجواب تجويز تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له كتجويز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض مما ليس مقدورا له
اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا قلنا يجوز تكليف المحال
عندنا فنلتزم جواز التكليف بالخلق المذكور ولنا الفرق وهو ان ترك الايمان من الكافر حال كفره داخل تحت
قدرته وان لم يكن وجوده مقدورا له حينئذ بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه ليس مقدورا له اصلا
فلا يلزم من جواز التكليف به جواز التكليف بخلقهما وبالجملة فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا
ان يكون هو اي ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه
وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف
احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ما ذكروه من قبول الاعذار
ووجوب قبولها فمبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنبين بطلانها وفرع للمعتزلة مبنية على مذهبهم
في القدرة الحادثة الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته [illegible] وفصل الجبائي
فجوزه اي الخلو عن جميع المقدورات عند وجود المانع ومنعه [illegible] لم يجوزوا

عن عدم المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المتولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو
عن مقدور بها عند الاشاعرة **الفرع الثاني** انهم اتفقوا على انه ينقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج
في وقوعه الى آلة كالقائمة بالمحل اي كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد والى ما يحتاج الى آلة في
وقوعه كالخارجة عنه اي كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان
القدرة الحادثة لا تتعلق بما في غير محلها **الفرع الثالث** اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة اي يستحيل ان يوجد
القدرة مع انها لا تتعلق بمقدور ما اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به فقيل القدرة الحادثة تتعلق بالفعل
عقيبها اي هي في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثانية وكذلك
المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا وقيل القدرة حال وجودها متعلقة بما يوجد
مطلقا اي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ليس يختص تعلقها بوجود
الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين تعلقها بالحالة الثانية اختلفوا فالجبائي قال
الفاعل في الحالة الاولى التي وجد فيها القدرة دون الفعل يقال في حقه يفعل وفي الحالة الثانية التي هي
حال وجود الفعل يقال فعل ولا يقال يفعل وقال ابنه يقال في الحالة الاولى سيفعل وفي الحالة الثانية يفعل
وقال ابن المعتمر يقال يفعل مطلقا اي في الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية
فان حقيقة المضارع اذا اطلق مجردة عن قراين الاستقبال يتبادر منها الحال وكان ابن المعتمر اختار
مذهب الاشتراك والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال **الفرع الرابع** قال ابو الهذيل العلاف القدرة
على افعال القلوب معها ولا يجوز تقدمها عليها والقدرة على افعال الجوارح يجب ان تكون قبلها قال الآمدي
هذه واشباهها من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فساده باوايل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان
في غير مهم فلذلك اعرضنا عنها **المقصد السادس** الممنوع عن الفعل بل هو قادر عليه
حال كونه ممنوعا عنه منعه الاشاعرة اذ القدرة عندهم مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا عليه
في حالة المنع اذ لا فعل ح فلا قدرة عليه وقال به اي بكون الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة وفرقوا بين العجز
والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون المقدور والمنع بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد المقدور
وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المانع وجوديا مضادا بنفسه للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة
او وجوديا مولدا للضد اي ضد المقدور كالاعتمادات الثقيلة المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية
او كان عدميا كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام
دون القدرة عليه وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد اي قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على منع منه
لم يكن فرق بين الزمن الذي لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة
لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس

ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد
كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرء عليه
ضد من اضداد القدرة حال القيد الذي ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا والجواب عن الاول
ان يقال عندنا لا فرق بينهما الا ما يعود الى جريان العادة من الله سبحانه بخلق الفعل مع القدرة فيه اي
في المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد وعدمه اي عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة
على ذلك الخلق في الزمن فان ارتفاع زمانه غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف لشهادة البداهة والجواب
عن الثاني انا نمنع عدم تبدل صفاته حال القيد فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا وخلقها
فيه حال كونه مطلقا ماشيا ولا حاجة لانتفاء القدرة في المقيد الى طرء ضد من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء
خلقها فيه **المقصد السابع** قال الشيخ واكثر اصحابه بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله
انها اي القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما
بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا
ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان
ما نجده عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقالت المعتزلة اي اكثرهم قدرة العبد
تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وقول ابي هاشم من بينهم متردد ترددا فاحشا
فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها
دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات
وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة منها اي من قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق بجميع
متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال تارة ثالثة كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتهما التي هي
افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا تؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة اي
يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك
الافعال وكذلك العكس وقال مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما معا دون القدرة العضوية
فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة ونفر من
اصحابنا تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على انها اي القدرة الواحدة تتعلق
وتجمعت من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم باسرهم على
انه لا يقع بها اي بتلك القدرة الواحدة مثلان في محل واحد في وقت واحد وانهم اي المعتزلة يدعون فيما ذهبوا
اليه من تعلق القدرة بالضدين الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين اي طرفي الفعل المقدور
ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذي هو ضده منافية هو مضطر وملجأ الى الفعل بحيث لا يقدر

على الانفكاك عنه لا قادر عليه وهو ظاهر كيف وعليه اي على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل يبتنى الدعوة
الى دين الحق والثواب والعقاب على الافعال الحسنة والقبيحة فاذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها
بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان
مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ولا يلزم منه ولا زجر
ينافي التسمية مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا ترى ان من احاط به بناء من
جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى جهة اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم
مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا ان القادر على الشيء لا بد ان يكون
قادرا على ضده قلنا جاز ان يكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة قال الامام الرازي القدرة
يطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي بحيث متى انضم اليها
ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان
نسبتها اي نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة يطلق على القوة المستجمعة لشرائط
التاثير برمتها ولا شك انها اي القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي اي القوة
المستجمعة بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك
لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص
بتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط
لوجوده دون غيره وهي مع الفعل لان وجود المعلول لا يتخلف عن المؤثر التام ونقل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة
ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه
الجمع بين المذهبين وفيه بحث ذكره المحقق في بعض النسخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ
فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير ويمكن ان يقال الغرض من تفسيرها بهذه
القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك المعنوي وليس بشيء الا ان مفهوم القوة المستجمعة
مشترك بينهما وان كانت هي في انفسهما متخالفة بالماهية او بالهوية **المقصد الثامن** العجز عرض
موجود عندنا وللقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب
الى انه اي العجز عدم القدرة لا معنى موجود مع انه معترف بوجود الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى كونه عرضا
موجودا من حيث انه نفى الاعراض مطلقا لنا في اثبات كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن
والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامة
وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة للممنوع ولابي هاشم ان يجعلها اي التفرقة

الضرورية عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه كما مر قال
الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى
من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة
ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وكون القدرة اولى بان لا يكون وجودية
لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له
وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش
ويمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ونقل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه
وجوديا ثم قال الشيخ ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوليه العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على قياس
القدرة فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض
لا عبرة به اصلا واختار على هذا القول ان العجز لا يسبق المعجوز عنه والتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في
القدرة وله قول ضعيف هو انه اي العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهب المعتزلة وكثير من
اصحابنا على هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث
لا سبيل اليه الى الانفكاك عنه ويجوز تعلقه اي تعلق العجز بالضدين فرع ذلك اي يجوز على هذا القول
تعلق العجز بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز
اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماع الضدين فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز
عنه في هذا القول واما على القول الاول فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت معتمد القول الاول الذي
هو الاصح انه اي العجز ضد القدرة في جهة التعلق فمتعلقهما واحد والا لما تضادا في التعلق والقدرة متعلقة
بالموجود كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان متعلقهما
لم تتضادا ومعتمد القول الثاني هو الاجماع من العقلاء على عجز الزمن من القيام مع انه معدوم قال المصـ
ولو قيل في الاستدلال على القول الثاني ان لم يتعلق بالمعدوم يلزم عدم عجز المتحدي بمعارضة القرآن اي
يلزم ان لا يكون المتحدي بمعارضة عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف
الاجماع لان الامة مجمعون على عجزه في الاتيان بمثل القرآن وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان
المعارضة انما يكون بالامثال لا باعدامها لكان حسنا جدا ويمكن الجواب عن الاستدلالين بان العجز
يقال بالاشتراك اللفظي لعدم القدرة وهو ظ ولصفة وجودية يستعقب الفعل لا عن قدرة كما في المرتعش فالزمن
عاجز عن القيام بالمعنى الاول وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن
الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما اشير اليه

المقصد التاسع

المقدور هل هو متبع للعلم او للارادة للمتكلمين فيه خلاف ثم من قال منهم هو متبع للارادة فلانه اي كون المقدور

تبعا للارادة حقيقة القدرة ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا و
من قال منهم هو تبع للعلم فلان صاحب الملكة في صناعة عشرا او مدة مديدة يصدر عنها افعال محكمة متقنة
لا يقصدها اي لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدها لم يوجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام فان الكاتب
الحاذق يراعي دقائق كثيرة في حرف واحد بلا قصد اليها ولو لاحظها وقصد اليها لفاته كثير منها واما الاشاعرة
فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها

المقصد العاشر

هل النوم ضد للقدرة فلا يكون ح فعل النائم مقدورا له او ليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله مقدورا له
فنقول اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجوزوا صدور الافعال
المحكمة القليلة منه بالتجربة ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة فقيل هي مقدورة له وان كان لا علم له
فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء وقال الاستاذ
ابو اسحق هي غير مقدورة له فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات وتوقف القاضي
ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية بل كلاهما
محتمل بلا ترجيح قال الآمدي قد يدعي الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين
ارتعاد يده في نومه وبين تقليبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن
رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنده التشكيك في تسويتهما في حق المستيقظ وهو بعيد جدا ثم انه
قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع تحيزة فانا قد بينا ان
الرعدة ضرورية وكون القيام مكتسبا في حق المستيقظ فلعل اليقظة شرط في الاكتساب او النوم مانع
منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وباقي الادراكات فما ذا تقول فيما يراه
النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اي جمهورهم
اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك حالة النوم من المقابلات وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف
والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب وغير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراكات
في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة واما عند الاصحاب فلانه وان لم يشترطوا في الادراك شيئا من ذلك
اي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة فلانه اي الادراك في حالة النوم خلاف العادة اي لم تجر عادته
تعالى بخلق الادراك في الشخص النائم ولان النوم ضد الادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل
من قبيل الخيال الباطل وقال الاستاذ ابو اسحق انه اي المنام ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده
النائم من نفسه في نومه من الابصار للمبصرات والسمع للمسموعات والذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات
وبين ما يجده اليقظان في يقظته من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيما اي فيما يجده النائم لجاز التشكيك
فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح في الامور المعلومة حقيتها بالبداهة ثم لم يخالف الاستاذ في كون النوم

ضد الادراك لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم بالنوم من اجزائه فلا يلزم
اجتماع الضدين في محل وقال الحكماء المدرك في النوم موجود في الحس المشترك وذلك ان الحس
المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية ادتها
الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا
ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة كالصور الخارجية فان الخارجية
لم تكن مشاهدة لكونها صورا خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيه
دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعني رسم الصور في الحس المشترك الا ان هناك امرين
صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع
لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فتعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها
بالضبط عند استعمالها فيعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها
وظهر سلطانها في التصوير ولا شك ان الحس اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع
لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة في الحس المشترك
موجودة فيه ويكون ذلك اي وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك
عليه اي على الحس المشترك من النفس الناطقة وهي تاخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات
من الازل الى الابد مرتسم فيه بل في جميع المبادي العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة
ان تتصل بتلك المبادي اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها لما كان او سيكون او هو كائن
الا ان استغراقها في تدبير بدنها تعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم
فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اجتمعت لمصالح
الناس رأتها ولو كانت منجذبة بالكلية الى المعقولات لاحت لها اشياء منها ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش
في النفس بهيئة يكسوه الخيال اي القوة المتخيلة لما جبل الخيال عليه من المحاكاة والانتقال من شيء الى آخر
مشابه له بوجه ما ومن التفصيل بين الاشياء المتصلة والتركيب بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة
وانحاء شتى صورا اي ملبسة صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج في معرفة ما ارتسمت
في النفس على الوجه الكلي الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعا قهقريا مجردا له اي لما راه النائم عن تلك الصور
التي صورها المتخيلة حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير ما كسوه
ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع المطابق لنفس الامر وقد لا يتصرف فيه اي فيما
اخذته النفس الخيال فيؤديه كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع ما راه النائم
من غير حاجة في الرؤيا الى التعبير وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظير الى آخر

ممكنا في تفاوت درجة المناسبة في تلك المظاهر حتى تنسد على المعبر طريق الوصول اليه الوجه الثاني
ان يرد عليه اي على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس
الظاهرة مما ارتسم فيه في اليقظة فان اعرضت المتخيلة عما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور
الخيالية ولذلك فان من دام فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال يراه في منامه وقد تركب المتخيلة
صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة
لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجية وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك
ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل واما مما يوجبه مرض كثوران خلط من الاخلاط الاربعة
او بخار فان المرض اذا اثار خلطا وبخارا او تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب
تلك التغيرات ولذلك فان الدموي يرى في حلمه الاشياء الحمر والصفراوي يرى النيران والاشعة والسوداوي
يرى الجبال والادخنة والبلغمي يرى المياه والالوان البياض وبالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه
وهذا الوارد على الحس المشترك بقسميه الوارد عليه من الخيال ومما يوجبه مرض او غلبة خلط من قبيل اضغاث
الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره بل لا تعبير له **فرع** للمعتزلة تتفرع على القدرة والعجز الاول اختلفوا فيمن
تمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة اخرى معها اي مع المائة الاولى فقيل هو عاجز عن حملها
اي عن حمل المائة الاخرى وهذا هو الموافق لكلام الآمدي وان كان موجودا في اكثر النسخ الجيد وقيل هو لا
يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليها
وقيل هو قادر على حمل احديهما اي احدى المائتين من غير تعيين وغير قادر على احديهما من غير تعيين اي
هو قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة غير معينة ايضا والكل اي جميع هذه الاقوال
الثلثة مناقض لاصلهم وهو مذهبهم في وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فان المائة الاخرى معينة
كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض ذلك الاصل
فان قيل مذهبنا ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو ان لا يتعلق القدرة الواحدة في وقت واحد في محل
واحد من جنس واحد باكثر من مقدور واحد ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى
لكان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط بما ذكرنا قلنا في الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو المحمول المتحرك وهو مختلف
يعني ان المقدور ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتيهما مخالفا لذلك
الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات في احدى
المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة في القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك
الزائد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا هذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين فما تقولون في مائة اخرى
منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه متمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي

اعتمادات الايدي فهلا يجوزون ذلك في الماتحين المتصلين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة
التي يتمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لانحصار المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين الفرع
الثاني شخصان يقدر كل منهما على حمل جزء من اجزاء اجتمعا عليه اي على حمل المائة وحملاها معاً فقد اختلفت
المعتزلة ههنا فمنهم من قال وهو اكثرهم حملها واقع بقدرة كل واحد واحد فكل منهما فاعل في محل جزء من اجزاء
المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد فيستغني
بكل منهما عن الآخر وربما التزم هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا بل مستحيلا ومنهم من قال
وهو عباد الصيمري والكعبي هذا حامل للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحبه وذلك حامل للبعض الآخر كذلك
فلا يثبت لهما فعلان في جزء واحد من المائة المحمولة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا بد ان يكون فعل كل منهما في
بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة الى كل واحد
من القادرين على السوية فلا يتعين شيء منها بفعل احدهما الفرع الثالث وهو مبني على تاثير القدرة
الحادثة والتوليد ايضا قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات مختلفة
فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا اخرى الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة
وذلك بان يضرب مثلا يده عليها دفعة فيتفرق في تلك الجهات واما في محال مجتمعة كاجزاء مثلا صفة فلا يجوز
ان يولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان يتحرك معا الى جهة واحدة بل يجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة
مثلا صفة عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء من تلك العشرة المجتمعة غير القدرة على تحريك
الجزء الآخر فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون القدر القائمة بالقادر على
التحريك مساويا بالعدد للاجزاء المجتمعة الا اي وان لم يكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك
الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين لكان اي تلك القدرة
وذكر ما تناويل لتمكن قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان يقدر
البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدي هذا الفرع مما
اتفق القائلون عليه بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم
كانت القدرة الواحدة يحرك الاجزاء المتفرقة ويوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند
انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث الانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع
والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا نهتدي الى ذلك
سبيلا غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذي
قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على
ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك

حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في المجتمعة على وجود قدرة اخرى
منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدرة بعدد الاجزاء ولا يخفى بعد ذلك واما الجبائي فانه قال
انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى انا نجد القادر على الشيء يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك
الا بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجود له فيما نحن فيه
من اجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف
الاجزاء المجتمعة فانه قال يزول المانع بتقدير ان يوجد قدر موازنة لعدد الاجزاء المنضمة وهما نقلناه من كلام
الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هذا الرابع من الفروع
قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه وهو اي كون القيد مانعا
عن الفعل فرع المعدوم مقدور حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى
الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله وبه اي بكون الاجتماع
مانعا عن التحريك منع الجبائي كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى معها وحكم بانه ليس
قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر ممنوعا منه لا كونه غير قادر
عليه **الحادي عشر** اي من مقاصد هذا النوع وكانه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة
لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تتمة فرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان
هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له القدرة المحركة
يمنة ويسرة بل القدرة تقوى على التصعيد والرفع الى جهة الفوق فمنهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدفع
والرفع ضرورة ان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع الشيء اشق واقوى من تحريكه وجهة وعليه
اي على المنع البهشمية اي الطائفة التابعة لرأي ابي هاشم واوجبوا للتصعيد والرفع زيادة قدرة واحدة
على القدرة المحركة يمنة ويسرة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة
لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها **المقصد الثاني عشر** بل الحادي عشر لما عرفت القدرة
مغايرة للمزاج من وجهين الاول المزاج اثر من جنس الكيفيات المحسوسة بالقوة اللامسة وذلك
لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة
منضعفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها
ولا شك ان احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة
دون القدرة فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس
المزاج بل هي كيفية تابعة له الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه لغوب
واعياء يصد عنه افعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال والشيء لا يمانع نفسه

فالقدرة هي غير المزاج **المقصد الثالث** في تفسير قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود من الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ اي مبدأ القوة فهو القدرة حتى يكون الحيوان اذا شاء فعل واذا شاء ترك واما اللازم فهو ان لا ينفعل عن الشيء بسهولة وذلك لان الذي يحاول الافعال الشاقة اذا انفعل منها فهو من اتمامه فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى [illegible] والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان القدرة معناها هو كما عرفتها المؤثرة في الفعل لها لازم هو الامكان لان القادر لما كان يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الامكان فيقولون للشيء انه موجود بالقوة اي يمكن [illegible] وان كان في الحقيقة [illegible] لا مناسبة [illegible] الامكان قوة وهو الامكان الذي يتعلق به الامكان وهو الوجود والحصول [illegible] خصوصا اذا اعتقدنا ما ذهب اليه بعضهم من ان [illegible] وذلك تعالوا وترى القائمة قوي على ضلعيها اي مربعا [illegible] اسماني على حسب ما ذكر في الكتاب فيقول القوة يقال للقدرة والمراد ههنا [illegible] في هذا المقصد بيان [illegible] القدرة وهو كما قال ابن سينا [illegible] من حيث هو اخر [illegible] من حيث [illegible] في هذا الحد المعالج [illegible] فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب [illegible] من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا مبني على ما تبادر من الاول من ان [illegible] هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات [illegible] ان لمثيل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الردية التي هي امراض نفسانية [illegible] هذا القيد موجبا لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان المبدأ من القوة اما فعل واحد وافعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون له شعور بما يصدر عنها او لا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا يكون القوة [illegible] الاخول الجنس [illegible] العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في جنس ولذلك [illegible] القوة [illegible] اي هذا الامكان سبب القدرة عليه اي على الشيء الذي يتعلق به هذا الامكان [illegible] لان القدرة انما يؤثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل الفعل لم يؤثر القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة

بالقوة اطلق اسمها على سميها وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازماً للقدرة كما زعمه الامام الرازي
ووجهه بان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي
لا المقابل للفعل والآية على ذلك قال المص وهذا اي الامكان المقابل المسمى بالقوة غير الامكان الذاتي
فانه اي الامكان الذاتي قد تقارن الفعل فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكاناً ذاتياً وينعكس من الطرفين
اي طرفي الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضاً وبالعكس دون هذا الامكان المقابل فانه لا يتصور
مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معاً بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت
ان الامكان الذاتي اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلاً للفعل وسمي بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك
كما في المثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي
والنطفة يمكن ان يكون انساناً مع صدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة فتامل وقد يقال القوة
في العرف للقدرة نفسها وهذا انكرناه لما ذكرناه وقد يقال لما به القدرة على الافعال الشاقة وهذه العبارة
توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبدء لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ
لهذه القوة نعني في المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد
قيل اراد ههنا بالقدرة على الافعال الشاقة تمكن منها وتهيأ لها وقد يقال لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى من
الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذ خصصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية المقصد الثالث
عشر وفي النسخ المشهورة الرابع عشر الخلق ملكة يصدر عنها اي يصدر عن النفس بسببها الافعال بلا روية من
غير سبق فكر من غير ان يروي في حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يفكر في نغمة نغمة او في نقرة نقرة فالكيفية
النفسانية اذا لم يكن ملكة لا تسمى خلقاً واذا كانت ملكة ولم يكن مبدأ لصدور الفعل عن النفس لم يسم ايضاً خلقاً
واذا كانت مبدأ له بعسر وتامل لم يكن خلقاً واذا اجتمعت فيها هذه القيود معاً كانت خلقاً وينقسم الخلق
الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان وغيرهما وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئاً منهما والنفس
الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه يحتاج الى قوى ثلث احدها القوة التي تعقل بها ما يحتاج اليه في تدبيره
ويسمى قوة عقلية ملكية وثانيها القوة التي بها يجذب ما ينفع البدن ويلائمه قوة شهوية بهيمية وثالثها ما يدفع به ما يضر
بالبدن ويؤذيه ويسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحدة من هذه القوى احوال ثلثة طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط
من احوال هذه القوى والرذيلة هي الاطراف من تلك الاحوال وغيرهما اي غير الفضيلة والرذيلة ما ليس شيئاً منهما اي
من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية اصولها ثلثة هي الاوساط من احوال القوى المذكورة والرذائل
الخلقية اصولها ستة هي الاطراف من تلك الاوساط ثلثة منها من قبيل الافراط وثلثة اخرى من قبيل التفريط
كلا طرفي كل الامور ذميم فالعفة هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور الذي هو افراط هذه القوة والخمود الذي
هو تفريطها والشجاعة هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو افراط في هذه القوة والجبن الذي

هو تفريطها منها والحكمة فضيلة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة التي هي افراط هذه القوة والبلاهة التي هي
تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة التي ذكرت اصول الفضائل الخلقية ويسمى مجموعها عدالة ويقابل العدالة شيء واحد هو
الجور وفي الملخص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا هي التي جعلت قسيمة الحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية
واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد
بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقد
تبين مما نقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء
مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا ومما يجب التنبيه له ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة
العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى
وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال
اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها
وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تامل في مقالتهم لمن له فطرة سليمة والخلق مغاير للقدرة لان
الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في
الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق ظاهر بينهما سيما ان
جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا
باحد طرفي الفعل واحد الضدين خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر في النوع الثالث والرابع
الاول من هذه الامور القريبة المحبة قيل هي الارادة فمحبة الله تعالى لعباده ارادته لكرامتهم ومثوبتهم على التأبيد ومحبتهم
له ارادتهم لطاعته والامتثال لاوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور
الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار مقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار واما محبتنا لغيره
فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم
والوالد لولده والصديق لصديقه الثاني من تلك الامور عند المعتزلة ان الرضا هو الارادة فاذا لم يرض الله لعباده
الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعندنا ان الرضا هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنه لانه
يعترض عليه الثالث الترك بحسب اللغة هو عدم فعل المقدور سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما
في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده او لم يتعرض واما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال
ترك فلان خلق الاجسام وقيل ان كان قصدا اي ان عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا
بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك يتعلق به اي بالترك الذم والمدح والثواب والعقاب فلولا انه
اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا وقيل انه اي الترك من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل
وكف النفس عن ارتياده وقيل هو اي الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم اي عدم الفعل مستمر من الازل

فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك فيزول استمرار
عدمه فمن هذه الجهة يصلح ان يكون العدم اثرا للقدرة وتاثيرا لها وايضا لا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى
يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال
ترك القعود والصعود الى السماء ولا الترك بحركة الاضطرارية بحركة الاختيارية :لا الترك بحركة الاضطرارية بالصعود
الرابع من تلك الانواع العزم وهو جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية
والشهوات والنفرات النفسانية فانه اذا لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم وهذا كله
اي الذي ذكرناه في تفسير ما عدا الترك انما يصح اذا لم نفسر الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع بل بالميل او الاعتقاد للنفع او ظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة
المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان يقارنه
الصفة المخصصة **النوع الخامس** من انواع الكيفيات النفسانية بقية الكيفيات النفسانية وفيه
اي في هذا النوع مقصدان الاول اللذة والالم بديهيان فان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من
نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه وتمييزهما عما عداهما بالضرورة فلا يعرفان لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس
الوجداني بجزئياتهما قد نفذ العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في
سائر المحسوسات على ما مر وهذا امر لا يخفى على ذوي الانصاف ثم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم وذكر
الخواص دفعا للالتباس اللفظي وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من
حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة وسماع النغمات
الطيبة المتناسبة للقوة السامعة والجاه اي كالجاه والانتقام والغلبة للغضبية وكادراك حقائق الاشياء
واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء
الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر
من حيث اشتماله على تنفر الطبع عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر
فانه الم لا لذة وبهذا التقرير ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم قال الامام الرازي وذلك اي كون اللذة عين الادراك
المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي لذة
الضرورة ونعلم ايضا ان ثمة ادراكا للملائم الذي هو كيفية الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره
وانها ذلك الادراك سبب لها اي للذة وانه هل يمكن ان يحصل اللذة بسبب آخر مغاير لذلك الادراك
ام لا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا يمكن فلم يتحقق شيء من هذه الامور وليس يضر
التوقف فيه اي في الحكم الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت
كيف يتأتى تلك المناقشات مع اعترافه بان تصورهما بديهي اجلى من تصور الملائم والمنافر قلت

ادراكهما على تقدير احتياجهما الى التعريف وان استغنيا بما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبه جهة
تصورهما على وجه ابلغ فما يذكر في تعريفهما للتنبيه لا لتصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب الرازي اللذة
اي ليست اللذة امرا محققا موجودا في الخارج بل هي امر عدمي هو زوال الالم واليه اشار بقوله وما يتصور
منها اي من اللذة انما هو دفع الم من الآلام كالاكل فانه دفع لالم الجوع والجماع فانه دفع لالم دغدغة المني
لاوعيته وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعني زوال الحالة الغير الطبيعية الى
الحالة الطبيعية ولا نمنع نحن جواز ان يكون ذلك اي دفع الالم وزواله احد اسبابها اي احد اسباب حصول اللذة
اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا ازالت الحالة الطبيعية
المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة وانما النزاع في مقامين احدهما انه
اي اللذة هو وتذكير الضمير النظر الى الخبر دفع الالم فان من المعلوم البين ان اللذة امر وراء زوال
الالم وثانيهما انه لا يمكن ان يحصل اللذة بطريق آخر سوى دفع الالم ومما ينبه على انه قد يحدث اللذة
بطريق سواه ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها اي اللذة التي
اوجبها ذلك الشيء بدفع لالم الشوق اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور وذلك الموجب للذة دفعة
مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة والاطلاع على مسئلة علمية فجاءة فان الانسان يلتذ بهذه
الاشياء ولم يكن له الم بفقدها انها فقد ظهر ان رفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا
لها وقد يقال انه كان مدركا بالكليات هذه الاشياء مشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها وتألما بفقدها
وان لم يكن له شعور بهذه المتعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له
جزئيات آخر زال بعض آخر وهكذا فلا يتحقق لذة الا بزوال ثم قال الحكماء الالم سببه الذاتي تفرق الاتصال
فقط بالتجربة وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع ويولم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق
الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها
عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من
المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في
المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية
عند ملاقاة الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع وانكره الامام
الرازي فان من عقر اي جرح يده بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان
ذلك اي تفرق الاتصال سببا ذاتيا قريبا لامتنع التخلف عنه وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق
ظهر انه ليس سببا له كذلك بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع يعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم
وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يتبدى العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج حتى يحصل الالم

الذي هو سببه وربما احتج الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم بان التفرق عدم
الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا وهو عدمي فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي
بالضرورة واحتج ايضا على ذلك بان التغذي مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا يتصور هذه المداخلة الا بتفريق فيما بين
الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها
والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذي في اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء في اكثر
الاوقات فيجب ان يولم التغذي وليس كذلك لان المغتذي لا يجد الما اصلا فلا يكون التفرق مولما بالذات
وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غير مولم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها
دائما في التحلل ولا معنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو
دون باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا
لظواهره واعماقه مع انه لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق في
اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا
جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا الا ان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون
اجزاء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفريق الناشي منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات لعم الالم
الاعضاء لا يقال تلك التفرقات مولمة الا ان آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا
نقول لا نعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه
الى ادراكه دل على عدمه فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المولم
بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال
فان المخل بالمزاج الطبيعي هو طبايعها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سببا للوجودي واحتج في
الملخص بوجه آخر للرازي وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي
تحت كرة القمر انما يحدث عن مبدا عام الفيض هو العقل الفعال وانما يختلف الاعراض والصور في تلك
الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعدادا لقبول
تلك الصورة او الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم شيئا واحدا هو المزاج
لا التفرق وزاد ابن سينا للالم سببا آخر فقال السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال
على ما ذكره جالينوس وثانيهما هو سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على
العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا
يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك اي ولان
سوء المزاج المختلف سبب للالم يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل تلك اللسعة اشد ايلاما من الجراحة

نيش ١٢ سوزن ١٢

الكبيرة ولو كان المولم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فانه
لا يولم ويدل عليه برهان انى ولمى اما انية فلان حرارة المدقوق اشد من حرارة صاحب الغب بكثير لان
حرارة الدق مستقرة فى جوهر الاعضاء الاصلية ومتمكنة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط عفن
على الاعضاء هى مزاجها الطبيعى حتى اذا تنحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية والثانى
من المذكورين اعنى حرارة الغب مدرك دون الاول فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب
اضطرابا عظيما دون المدقوق واما لمية فان الاحساس مشروط بالمخالفة بين الكيفية الحاسة وكيفية المحسوس
اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثير للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه
مشروطا بالتاثير فاذا تمكن الكيفية المنافرة فى العضو وازال ذلك المتمكن كيفية العضو الاصلية
كما فى سوء المزاج المتفق على ما عرفت فليس ثمه كيفيتان مختلفان فلم يكن فعل ولا انفعال فلا
يحس به اى بالمنافر الذى هو تلك الكيفية الغريبة فلا يكون هناك الم فاما فى سوء المزاج المختلف
فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافر الذى هو الالم ولذلك
اى ولان شرط الاحساس التاثر المتوقف على المخالفة والمنافاة فان المحسوسات اذا استمرت
ربما ضعف الشعور بها متدرجا اذ يجب باستمرارها نقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس فينضعف
التاثر والاحساس ايضا حتى ربما لم يشعر بها اى بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتى
الحاس والمحسوس وان شئت شاهدا على ما ذكرنا فتفقد من دخل الحمام فانه عند دخوله فيه يستسخن الماء
الحار بحيث يستشعر منه ويتاذى به للمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء حتى اذا لبث فيه ساعة اثر فيه هواء
الحمام فتسخن وصار كيفية بدنه موافقا لكيفية الماء فتراه لا يدرك سخونته بل ربما استبرده بسبب زيادة
سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء **المقصد الثانى** الصحة على ما ذكره ابن سينا
فى الفصل الاول من القانون ملكة او حالة لم يكتف بذكر احدهما تنبيها على ان الصحة قد يكون راسخة
وقد لا يكون كصحة الناقه تصدر عنها اى يصدر لاجلها وبوسطتها الافعال من الموضوع لها سليمة غير مأوفة وهذا التعريف
يعم انواعها اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الافعال
الصادرة عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد
سليمة وجب ان يكون صحيحا وربما يخص الصحة وتعريفها بالحيوانات او بالانسان فيقال الصحة كيفية لبدن
الحيوان الى آخر ما مر او يقال كيفية لبدن الانسان الى آخره كما عرفت ثم اشرع فى كلام ابن سينا اما الاول
فكما عرفت واما الثانى فقد ذكره فى الفصل الثانى من سابقه قاطيغورياس من منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة
ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير مأوفة وكانه لم يذكر الحالة
ههنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره فى الفصل الثانى من التعليم الاول

من الفن الثاني من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث
يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة واورد الامام الرازي على جعلها اي جعل الصحة من الحالة والملكة اي من
الكيفيات النفسانية سؤالا هو ان مقابلها المرض وليس المرض منها اي من الكيفيات النفسانية فلا يكون
الصحة منها وانما قلنا ان المرض ليس منها اذ جميع [illegible] اي انواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلثة

تحقيق

سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي اي هذه الامور المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة
او من مقولة الوضع او عدم فان سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع
ازيد وانقص مما ينبغي بحيث لا يبقى الافعال سليمة معها فهناك امور ثلثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة لطبيعة
البدن فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة
الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب
المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصنف من هذه
الاقسام الثلثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن
مقدار او عدد او شكل او وضع [illegible] ايضا تسد المجرى مخل [illegible] بالافعال وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وسوء
وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفعل واقتصر
المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عدمي فلا يكون
كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات
نفسانية غير مقدرة تابعة للامور المذكورة ومجتمعة بها فقوله ولا شيء منها اي من الكيفيات المحسوسة والوضع
والعدم بكيفية نفسانية فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات
النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسهما منها ايضا فلا يكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما عن
امور وجودية مقابلة للامور التي سميناها مرضا وهي المزاج الملائم والهيئة الملائمة والاتصال الملائم واما عن
امور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة المرض على التقديرين لم يكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا
ثبت ان هناك كيفيات [illegible] مدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة
فضلا عن حجة [illegible] هذا الحد الذي ذكر للصحة مشكوكا واجاب عنها ايضا الا ان
[illegible] التي هي الصحة اولا حالة ثم يصير ملكة قلنا الملكة
[illegible] فقد قدمت ان ذلك لان الملكة غاية الحالة وبعد [illegible]
[illegible] اي في الحد فيه اضطراب اذ [illegible] صدوره اي الموضوع
والى الصحة [illegible] فحال هي تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل ان مبادئها
الموضوع [illegible] على ان يكون كل منهما قابلا للصحة قلنا الموضوع

فاعل الفعل السليم والصحة التى تقتضى صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اى الاولى جعلها ذاتية صحتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا
المعنى فى التعريف الثانى دفع الثالث اليه واما ما يقال من ان فاعل فعل الفعل هو الموضوع وفاعل
سلامته هو الحالة او الملكة فليس بشئ الا ان يؤول بما ذكرنا الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دورى اى
تحديد للشئ بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة قلنا السلامة الماخوذة فى التعريف صحة البدن وصحة الافعال والصحة الافعال
محسوسة معلومة بمعاونة الحس والصحة فى البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى فلا
اشكال هذا واذا عرفت هذا الذى ذكرناه من حد الصحة وما يتعلق به فالمرض خلاف الصحة ومقابلها فهى حالة
او ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة بل مأوفة وهذا يعم الامراض فى الحيوانات والنبات
وقد يخص على قياس ما تقدم فى الصحة بالحيوان او الانسان وانت خبير بما يرد على هذا الحد تقابل الصحة
تقابل التضاد وفى القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفى الفصل الثانى من سابقة فاطيغورياس من
الشفاء مثل ذلك وفى الفصل الثالث من هذه المقالة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمى
لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفى المباحث
المشرقية لا مناقضة بين كلاميه اذ فى وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذى كان مبدأ الافعال
السليمة وثانيهما مبدأ الافعال المأوفة فان سمى الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان
جعل الثانى مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر ان يقال ان اكتفى فى المرض بعدم سلامة الافعال
فذلك كيفية عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت ان هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقتضيها
لكن ابن سينا كان مترددا فى ذلك فلا واسطة بينهما اى بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين
اذ لا خروج عن النفى والاثبات والكيفية التى بها تصدر الافعال عن موضوعها اما ان يكون افعالها
سليمة او غير سليمة فالاولى هى الصحة والثانية هى المرض واثبت جالينوس بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة
كحال الناقه ومن ببعض اعضائه مرض آفة او مرض مدة كالشتاء ويصح مدة كالصيف لا صحيح ولا مريض
وانت تعلم ان ذلك اى اثبات الواسطة بينهما انما هو لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة ونعلم
انه اذا روعى شرائط التقابل بين الصحة والمرض فلا واسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد فى زمان واحد
من جهة واحدة لا يخلو من ان يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين
بما مر اذا روعى الشرائط المعتبرة فى التقابل وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما يتوهم امتناع
الواسطة بينهما باعتبار شرائط التقابل فانه اذا اهمل شئ من شرائط جاز ارتفاعهما معا وح تثبت
الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسى الشرائط
التى يجب ان يراعى فيما له وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان
واحد وليكون الجهة والاعتبار واحدة وح ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا

واذا فرض انسان واحد واعتبر فيه عضو واحد فى زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج
سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يجعل الصحة والمرض
بحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها يعنى ان يشترط فى حد الصحة سلامة الافعال باسرها فيخرج
سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه مأوفا فى كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض
مدة وان لا يكون هناك استعداد يقتضى سهولة زوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل ويشترط فى المرض
آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء فيخرج الامور المذكورة من حده اليه وثبت الواسطة قطعا الا ان
النزاع ح يكون لفظيا **الفصل الثالث** من فصول الكيف فى الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان
ان الاول انها اى الكيفيات المخصوصة بالكميات عارضة للكم اما وحدها فالمنفصلة كالزوجية والفردية
العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وساير الاعراض الذاتية للاعداد والمتصلة كالتثليث
والتربيع اى كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع كذلك التخميس والتسديس وغيرهما
من الهيآت العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع غيرها كالخلقة فانه مجموع شكل هو عارض للكم
المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر مع اعتبار لون قال الامام الرازى هذا النوع من الكيفيات
هو الكيفية التى تعرض اولا وبالذات للكميات وبتوسطها لغيرها ويدخل فى ذلك ما يكون كذلك اما
لنفسه كالشكل العارض للمقدار واما لجزئه كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذى هو الشكل فان
قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعى اذ لولاه لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما ان يعرض لها من حيث انها
كمية او من حيث انه كمية شئ مخصوص وكلاهما عارض للكمية ثم ان للون حاملة الاول هو السطح الذى هو نهاية
الجسم الطبيعى بتوسط الجسم التعليمى ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون وكذا جزئى الخلقة حاملة الاول هو
المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم قال ويتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين فى هذا
النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء فى عمق الجسم وقد يقال اللون
قد يكون نافذا فى داخل الجسم وكذلك الضوء فى المضئ بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر
من قوله وكالزاوية ان الزاوية كالخلقة فى انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك
كما يدل عليه قوله فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا فى ملتقاهما لا باستقامة فالزاوية هى تلك الكيفية
لا الامر المركب من تلك الهيئة ومن الضلعين والسطح كما يتوهم واشار بقوله مثلا الى ان ما ذكره تعريف للزاوية
المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه ان الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين
محيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة فى سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض
لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة الحدابية فيما بين الخطين المتصلين هى الزاوية وقد يطلق الزاوية على المقدار
ذى الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر فى تحققها احاطتها بذلك السطح احاطة تامة بل ربما

امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط معهما به
ولا ان يكون ذانك الخطان متناهيين او غير متناهيين مستقيمين او منحنيين بخلاف الشكل اذ لا بد
فيه من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه
يتوقف على ضلعين فقط وقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة
واما قوله لا باستقامة فمستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور
من مقولة الكيف ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والمساوي وانها اي ولانها
توصف بالاصغر والاكبر ويكون نصفا وثلثا لزاوية اخرى ولا شك ان هذه الصفات اعراض ذاتية
للكم فيكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا
خطا واحدا والجواب انه اي هذا الاستدلال انما يتم لو كان عروض ذلك التفاوت والتجزي المساوي
للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما وانه ممنوع بل عروضه لها يجوز ان يكون لانه اي لان هذا المعروض
الذي هو الزاوية معارض للكم كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذي هو الكم ومبطلا اي
ومبطل كون الزاوية من الكم انها تبطل بالتضعيف وتنعدم اما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة
واحدة بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين
كذلك بخلاف الكم فانه يزيد بالتضعيف ولا يبطل فلا يكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة
الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة يشمل بطلان الزوايا كلها
فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف فقد لا يبطل
المنفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قائمة او اكبر اذ يجوز ان يبقى هناك زاوية في الجهة الاخرى
من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد
يكتفى بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شيء بل يزداد ابدا ومما يدل على ان الزاوية
ليست سطحا ايضا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هي
بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخييل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من
الاضافة فقال هي تماس خطين من غير ان يتحدا وبطلانه ظ فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف
الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة
بين خطين محيطين به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها

المقصد الثاني قال المهندسون الخط المستقيم خط يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية
اي على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقالوا انه اذا اثبت احد طرفيه على حاله وادير
الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهي شكل اي سطح محيط به خط وسطه

نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اى من تلك النقطة الى ذلك الخط سواء فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك
الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين
قطرها وهو منصف لها ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وادير نصف الدائرة حتى عاد الى
وضعه الاول حصلت الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اى الى ذلك
السطح سواء فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل
من المركز الى المحيط فى الجانبين قطرها واذا اثبت احد ضلعى المربع المتوازى الاضلاع وادير ذلك
المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت احد اضلاع
سطح متوازى الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة وهو شكل يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه
هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض فى وسطه خط موازٍ لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه وذلك
لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الآخر
الموازى للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين
واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة اى احد ضلعى القائمة من المثلث وادير المثلث حتى يعود الى وضعه
الاول حصل المخروط المستدير وهو جسم احد طرفيه دائرة وهى قاعدته والآخر نقطة هى راسه ويصل بينهما سطح
يفرض عليه اى على ذلك السطح الخطوط الواصلة بينهما اى بين محيط الدائرة وتلك النقطة مستقيمة اعلم ان ما نقل
عنهم انما ذكر ليسهل تخيل هذه الامور لا ان وجودها فى انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم
عرض حال فى السطح الحال فى الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتاخر عنه فى الوجود ولا حصول الجسم
من حركة السطح المتاخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان يتحرك احدهما الى الاخرى على سمت
واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة
حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذى هو فى اصطلاحهم
سطح متساوى الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف وهذا الذى ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح
والجسمانات كلها امور وهمية لا نعلم وجودها خارجا عليها مبنى علمهم الذى يدعون فيها اليقين وقد يقال ما اثبت
البراهين على وجودها فى مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافى كون احكامها يقينية الا ترى
ان العدد المركب من الوحدات التى هى امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية
فقد كابر فكذا الحال فى المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لا كمال للانسان فى معرفة
احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد يكون عارضة فى نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل
لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال
الامور العينية ولا يخفى شىء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة

تنبيه على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر
ما يندرج تحت واحدة منها فقط ولو اعتبر المركبات في المقولات وانواعها حصلت مقولات غير متناهية او
غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثنائي وثلاثي الى عشاري وحصلت ايضا انواع
غير منحصرة فيما ذكروه من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كان تركب مثلا الاقسام
الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي ان لا يعد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من
نوعين متخالفين ولكنهم قالوا الخلقة انما اعتبرت وجعلت داخلة في هذا النوع باعتبار وحدة عرضت للمجموع
الشكل واللون بحسبها اي بحسب تلك الوحدة تتصف بالحسن والقبح يعني ان الشكل اذا قارن اللون حصلت
منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة وبها اي الحسن والقبح
بحسب الصورة تغاير الحسن والقبح العارضين للشكل وحده او للون وحده قال المص وهذا عذر غير واضح
لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها
في كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف
الشخص بحسبها بحسن الصورة وقبحها فاذا تلك عددناها كيفية واحدة وادرجناها فيما اندرج فيه جزءاها كما عرفت
ولم نجد لها نظيرا في ذلك فاكتفينا بها **الفصل الرابع** من فصول الكيف في الكيفيات الاستعدادية
وهي اما استعداد نحو القبول والانفعال وتسمى ضعفا ولا قوة كالممراضية واما استعداد نحو الدفع واللاقبول
وتسمى قوة ولا ضعفا كالمصحاحية واما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها اي من الكيفيات الاستعدادية
كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلثة فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم بهذه الصناعة وصلابة الاعضاء ليلا تتأثر
بسرعة ولا يمكن عطفها بسهولة وتتعلق بالقدرة على هذا الفعل وشيء منها اي من هذه الثلاثة التي تتعلق بها
المصارعة ليس من هذا الجنس الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية
وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر **المرصد الرابع** من مراصد الموقف الثالث
في النسب اي المقولات النسبية وفيه مقدمة لبيان انها موجودة في الخارج اولا وفصلان لبيان مباحث
ما اتفق على وجوده اعني الاين تارة على رأي المتكلمين وتارة على رأي الحكماء المقدمة اثبت الحكماء
المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا الوجود ما عداه منها لوجوه الاول
لو وجدت الاعراض النسبية لزم التسلسل في الامور الموجودة اما اولا فلان هذه الاعراض لا بد لها من محل و
لا شك ان محلها يتصف بها فله اليها نسبة بالحلول والاتصاف وهذه النسبة موجودة ايضا على ذلك التقدير
ويعود الكلام فيها بان يقال هذه النسبة ايضا لها محل يتصف بها فله اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى
ما لا نهاية له فهذا التسلسل اما ثانيا فلان لوجودها الزائد على ماهيتها لما مر اليها نسبة هي اتصافها بالوجود وهذه
النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان واما ثالثا فلان

لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة ما بالتقدم والتاخر فلو كانت النسبية موجودة في الاعيان لكان التقدم
والتاخر موجودتين مع موصوفيهما وما مع المتقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التاخر
الموجود مع الزمان المتاخر فللتقدم تقدم آخر وكذا المتاخر تاخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا الوجه الثاني
لو وجدت النسب لحدثت الاضافة لانها من النسب لكونها نسب متكررة وهي لا تحقق الا بوجود المنتسبين و
من اقسام الاضافة التقدم والتاخر فيوجد المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان معا وانه باطل قطعا الوجه الثالث
لو وجدت النسب في الخارج لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة اليه بانه
موجود معه وله قبله اي قبل كل حادث اضافة اخرى اليه بانه متقدم عليه وله بعده
اضافة ثالثة اليه بانه متاخر عنه وهذه الاضافات حادثة اما التي مع الحادث
او بعده فلا شبهة في حدوثها واما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول واثبتها اي الاعراض
النسبية ضرار والصواب كما في المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لما راى قوة الحجج التي ذكرها الحكماء على وجودها
اذعن لها وحكم بوجودها وحيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة التزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية
يقوم بعضها ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق واحتج الحكماء على وجود الامور النسبية بان كون السماء
فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض واشباههما من النسب مما نعلمه ضرورة اي نعلم بالضرورة انها ثابتة
حاصلة سواء وجد فرض فارض واعتبار معتبر او لم يوجد وللقائل ان يقول ان ادعيتم ان الفوقية مثلا من
الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف تدعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية
في الخارج فلذلك لا يستلزم وجود الفوقية لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى
في الخارج وليس العمى موجودا في الخارج وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشئ قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا
فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا يكون عدمية والا كان نفي النفي نفيا وهو محال ويجاب عنه بان حصول
الفوقية بعد ما لم يكن عبارة عن اتصاف الشئ بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت
واجابوا عن ادلة الخصم انها انما تنفي كون جميع النسب موجودة اي هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية
ونحن نقول به فان من الاضافات والنسب امورا موجودة في الخارج حقيقتها انها اضافة كالفوقية والتحتية
ونظائرهما ومنها اضافات لا تحقق لها في الخارج بل يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتاخر بين الامرين
لا يجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان وتقسيم الاول من هذين ينتهي عند حد اي يجب انتهاؤه الى حد لا يتجاوزه دون
الثاني اذ لا يتوقف عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا انحلت تلك
الادلة واندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز ان ينتهي السلسلة الى نسبة موجودة تكون مالها من النسب اعتبارية
اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا ايضا ولا من وجود حلولها
وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لا يقتضي اشتراكها في الوجود لجواز ان يكون بعض افراد

ماهيته موجودا وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين **الفصل الاول** في
مباحث المتكلمين في الاكوان وفيه مقاصد ستة الاول المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد
اعترفوا بالاين وسموه بالكون والجمهور منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك
شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون وزعم قوم منهم اعني مثبتي الحال ان حصول الجوهر
في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة للحصول بالكون فهناك
ثلثة اشياء ذات الجواهر وحصوله في الحيز وعلته قال الامام الرازي في الاربعين هذا عندنا باطل اذ حصول الصفة
للشيء معناه تحيزها تبعا لتحيزه فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد
من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الآخر فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته في المرصد الاول من هذا الموقف
وهو انا لا نسلم ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت مع انه ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا
نسلم لزوم الدور لانه قد يكون ذات الصفة لا قيامها بالجوهر علة للحصول ويكون تحيزها الذي هو قيامها معللا به
اي بالحصول فلا دور وقوله ربما قال اشارة الى ما وجد في نسخة اخرى من الاربعين هكذا قيام الصفة التي هي
علة للحصول ان توقف على التحيز اي الحصول في الحيز لزم الدور لانه لما عللنا حصول الجوهر في حيزه بتلك
الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول وهو
الدور ويرد عليه ما مر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها في نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول
على قيامها بالجوهر والا اي وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول في الحيز جاز انفكاك العلة التي هي تلك
الصفة القائمة بالجوهر عن المعلول الذي هو الحصول في الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام
بدون الحصول فامكن ان يوجد تلك الصفة قائمة بالجوهر خالية عن المعلول الذي هو الحصول وقد يقال ان
التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا وتقريره على ما في كتاب الاربعين انه ان عني
بالتوقف وجوب تاخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول
وان عني به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان يكون العلة
والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس قال المص وهو اي ما ذكره هذا القائل غير وارد
على كلام الامام يظهر ذلك عليك اذا تاملت وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين
وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان هاهنا امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشيء معناه ان تحيزها
تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولا فلانه لا تصريح
بذلك في هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله في الحيز او لا يتوقف
فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل
كما في النسخة الاولى فالوجه جعله جزء الدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو ان قيام الصفة

اي بعض التلامذة ۱۲

متوقف على الحصول توقف تاخر وقد ابطله هذا القائل بان عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول
كما نقلناه عنه لا الشق الثاني المذكور في الكتاب تنبيه على ما تمسك به من اثبت الكون علة للكائنية مع
الجواب عنه اما التمسك فهو انهم قالوا الاحياز الجزئية الممكنة للمتحيز الذي هو الجوهر نسبتها اليه سواء
فان ذات الجوهر يقتضي حصوله في حيز ما اي غير كان وانما يقتضي حصوله في حيز ما مخصوص بحسب ما يقارنه من شرط
بعينه اي بعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك امران احدهما الكائنية اعني الحصول في الحيز المخصوص
وثانيهما الكون الذي هو نسبته اي المقتضي لنسبته الى الحيز المخصوص وحصوله فيه فالفرق بين الكون الذي هو
المقتضي وبين الحصول في الحيز اعني الكائنية المقتضاة ظاهر واما الجواب فهو قوله لكن اي نحن نسلم ان نسبة الجوهر
الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لا بد لحصوله في حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن الكلام في
ثبوت ذلك المقتضي وانه ماذا فنحن لا نسلم ان حصوله في الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما تزعمون
فان الحصول في الحيز المخصوص انما يثبت له عندنا بخلق الله تعالى فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له المقصد

الثاني انواع الكون اربعة هي الحركة والسكون والافتراق والاجتماع وذلك لان حصوله اي حصول
الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان
لانه ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان بحصوله في حيز آخر فحركة وعلى هذا
فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان فسكون ويرد على الحصر اي حصر القسم في
الحركة والسكون الحصول في اول الحدوث اي حصول الجوهر في الحيز في اول زمان حدوثه فانه كون غير
مسبوق بكون آخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان
الحصر وقال الجوهر في اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم واتباعه انه اي الكون
في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب
اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا
في السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول
في الاحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك وقال الحركة مجموع سكنات في تلك الاحياز فان قيل في
ابطال ما التزمه هذا القائل الحركة لا شك انها ضد السكون فكيف يكون الحركة مركبة منه فان احد الضدين
لا يكون جزءا للآخر قلنا في رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل الحركة من الحيز
ضد السكون فيه اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا واما الحركة الى الحيز فلا ينافي السكون فيه فانها اي الحركة الى الحيز
نفس الكون الاول فيه وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عين الدخول فيه وسواء اي الكون الاول
فيه مماثل للكون الثاني فيه كما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس فانه اي الكون الثاني فيه سكون بالاتفاق
فكذا هذا اي الكون الاول لان المتماثلين لا يتخالفان قال الآمدي ذلك الاشتراك لا يوجب التماثل

لان المتنافيين قد يشتركان فی بعض الصفات ولا نم ان ما ذکر اخص صفاتهما وایضا یلزمهم ان یکون الکون
الثانی حرکة لانه مثل الکون الاول وهو حرکة بالاتفاق فکذا الثانی قال الآمدی وهذا اشکال مشکل ونقل عن غیری
جوابه واشار المص الی الجواب بقوله الا ان یعتبر ای یلزمهم ان یکون الکون الثانی حرکة الا ان یعتبر فی الحرکة

ان لا یکون مسبوقة بالحصول فی ذلک الحیز لا ان یکون مسبوقة بالحصول فی حیز آخر کما مر اذ علی هذا لا یکون الکون
الثانی حرکة لانه مسبوق بکون آخر فی ذلک الحیز ویکون الکون الاول حرکة عن المکان السابق مع کونه
سکونا فی هذا المکان والحاصل انا لا نعتبر فی السکون المسبوقیة بکون آخر حتی یکون الکون الاول زمان
الحدوث سکونا ونلتزم ح ان یکون الحرکة مرکبة من السکنات لکنا نعتبر فی الحرکة عدم المسبوقیة بالکون فی
ذلک الحیز ولا یکتفی لما مر من کونها مسبوقة بالکون فی حیز آخر حتی یلزمنا ان یکون الکون الثانی حرکة وانما حملنا
عبارة الکتاب علی اعتبار الامرین معا فی الحرکة اذ لو حملت علی اعتبار الاول فقط کما هو ظاهر لزم ان یکون
الکون فی اول زمان الحدوث حرکة ولا قائل به ثم اورد علی جوابه اشکالا بقوله وح ای حین اعتبر فی الحرکة
ما ذکرا ندفع ذلک الاشکال لکن لا یکون الحرکة مجموع سکنات لان الکون الثانی سکون ولیس جزء
للحرکة وهو مردود بانهم یصرحون ان جمیع اجزاء الحرکة سکنات لا ان کل سکون یجب ان یکون جزء للحرکة
وهو ظاهر فان الکون فی اول الحدوث سکون عندهم ولیس جزء الحرکة اصلا والنزاع فی ان الکون
فی اول زمان الحدوث سکون او لیس سکون لفظی فانه ان فسر السکون بالحصول فی المکان مطلقا
کان ذلک السکون سکونا ولزم ترکب الحرکة من السکنات لانها مرکبة من الاکوان الاول فی الاحیاز کما
عرفت وان فسر بالکون المسبوق بکون آخر فی ذلک لم یکن ذلک الکون سکونا ولا حرکة بل واسطة بینهما ولم
یلزم ایضا ترکب الحرکة من السکنات فان الکون الاول فی المکان الثانی الدخول فیه هو عین الخروج من
المکان الاول ولا شک ان الخروج عن الاول حرکة فکذا الدخول فیه واما الاول وهو ان یعتبر حصول
الجوهر فی الحیز بالنسبة الی جوهر آخر فان کان بحیث یمکن ان یتخلل بینه وبین ذلک الآخر جوهر ثالث

فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امکان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان یکون بینهما خلاء
ای مکان خال عن المتحیز عند المتکلمین فانهم یجوزونه فالاجتماع واحد لا یتصور الا علی وجه واحد هو ان لا یمکن
تخلل ثالث بینهما والافتراق مختلفة علی وجوه متنوعة فمنه قرب ومنه بعد متفاوت فی مراتب البعد ومنه
مجاورة جعلها من اقسام الافتراق وسیصرح بان المجاورة عین الاجتماع واعلم ان الاجتماع قائم بکل جزء
ای جوهر بالنسبة الی الآخر لا انه امر واحد قائم بهما معا فانه غیر جائز عندهم لما مر من ان العرض الواحد لا یقوم
بشیئین لا علی ان یقوم بکل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان یقوم بهما معا والا لم یتمیز واحد حقیقة ووضع احدهما
ای ولا ان الاجتماع وضع احد الجوهرین بالنسبة الی الآخر فانهم ای المتکلمین لا یثبتونه ای الوضع ویثبتون
الاجتماع فالجوهران المجتمعان لکل منهما اجتماع بالآخر قائم به فهناک اجتماعان متحدان بالماهیة ومختلفان

بالهوية فاحفظ هذا الذي ذكرناه فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة الكلامية فمنهم من يتوهم ان اجتماعا واحدا قام بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع **المقصد الثالث** الكون اي الحصول في الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا الانواع الاربعة على راي المتكلمين موجودة اذ حاصلها كما علمت من وجه التقسيم عائد الى الكون الذي هو نوع واحد في الحقيقة والمميزات التي بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر اما في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان كما في السكون على راي او غير مسبوق به اي بكون آخر على معنى انه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما في السكون على راي آخر ونحو امكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو امر عدمي عندهم اذ ليس من شانها الحركة **تنبيه** اذا قلنا ليس في الخارج الا الاكوان والفصول المميزة المذكورة امور اعتبارية لا فصول حقيقية متنوعة كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد تعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا فانها لم توجب اختلافا لا توجب اختلافا في الهوية الشخصية اذ الكون الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ما دام منفردا واذا خلق الله تعالى بعد ذلك معه غيره عرض له والكون الثابت له اولا باق بحاله لم تتغير ذاته الشخصية بل صفته **المقصد الرابع** فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم من مكان الى آخر فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه لانها قد فارقت احيازها واختلفوا في الجواهر المتوسطة الباطنة منه فقيل متحرك والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد زوال زمان حدوثه وليس بساكن اذ لو سكن مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك والانفصال لبعض الاجزاء عن بعض وهو خلاف الفرض ولانه اي الجوهر المتوسط داخل في الكل والكل داخل في حيز الكل فيكون متحيزا به ايضا وقد اخرج الجوهر المتوسط عنه اي عن حيز الكل الى حيز آخر اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا وقيل الجوهر المتوسط غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا والاولون القائلون بكونه متحركا جعلوه اي جعلوا حيز الجوهر المتوسط هو البعد المفروض الذي يشغله الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به اعني الجواهر الهوائية التي احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به والحق انه نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كما نبهناك عليه آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر في السفينة

المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منها من حيز الى حيز آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجواهر
الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز
بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا الصورة الثانية قال الاستاذ
ابو اسحاق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث يتبدل المحاذاة بينهما
فالمستقر في مكانه متحرك ولزم على هذا القول ما اذا تحرك عليه اي على الجوهر المستقر جوهران كل منهما الى جهة
مخالفة لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين في حالة واحدة وهو غلط فيقال لدفع
هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه وذلك الذي
ذكرتموه من كون الشيء الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين انما يمتنع في حركة يزول المتحرك بها عن مكانه دون
ما يزول به المكان عنه كما في الصورة التي فرضتموها وشددوا النكير عليه اي على قول الاستاذ ولا معنى
للانكار وتشديده لانه نزاع في التسمية فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان
سببه اي الاختلاف في المتحرك او في غيره والزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا
اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكونات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون
في المكان الثاني فالتزموه والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات المقصد
الخامس القائلون بالاكوان اتفقوا على انه يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر ملاقية له من
جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه منع ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد
حذرا من لزوم تجزيه وهو مكابرة وانكار للمحسوس فان الحس يشهد التلاقي بين الجواهر من جميع الجهات
وهو مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يتحصل
منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي واتفقوا
ايضا على المجاورة والتاليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ الاشعري والمعتزلة
المجاورة اي الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث كما مر غير الكون الذي يوجب
تخصص الجوهر بحيزه بل امر زائد عليه وذلك لحصوله اي حصول الكون للجوهر حال الانفراد عما عداه من الجواهر
دونها اي دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا وقال الشيخ والمعتزلة
ايضا التاليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعان المجاورة ويحدثان عقيبها
وقالوا ايضا المباينة اي الافتراق المفسر بما تقدم ضد للمجاورة التي هي شرط للتاليف فلذلك تنافي المباينة
التاليف لان ضد الشرط ينافي المشروط لا لانه ضده اي لا لان المباينة ضد للتاليف بل الافتراق ضد للتاليف
ثم قال الشيخ وحده المجاورة القائمة بالجوهر الفرد واحدة وان تعدد المجاور له واما المماسة والتاليف فيتعدد
كل واحد منهما بتعدد المؤتلف معه والمماس له فههنا اي فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر

في جهاته ست تاليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وهي اي المماسات الست تقتضيه من كون
سلبا يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجوهر الرطب والجوهر اليابس يولد تاليفا واحدا بينهما
قائما بهما ثم اختلفوا فيما اذا تالف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل تقوم بالجواهر السبعة تاليف واحد فانه لما
لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه بالاكثر واليه اشار بقوله فههنا اي فيما اذا احاط بجوهر واحد ست من
الجواهر في جهاته تاليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين والاكثر وقيل ههنا ست
تاليفات لا سبع هذا من انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتاليف على حدة وابطلوا اي ابطل الطائفة الاولى
وحدة التاليف التي ذهبت اليها الطائفة الاولى بانه قد مر ان المباينة متضادة لاشتراط التاليف بمعنى
المجاورة فيكون منافية له ولا شك انه يزول بمباينة واحدة التاليف جوهر واحد من الست مع ما سوى
مع الجوهر المحاط به وتاليف الخمسة معه باق بحاله فظهر التغاير اذ لو لم يتغاير لم يبطل ضرورة لاستحالة ان يبطل
التاليف الواحد من وجه دون وجه وقال الاستاذ ابو اسحق المماسة بين الجواهر نفس المجاورة بينهما
وانها متعددة تارات بحسب تعدد المجاور والمماس ضرورة فالمباينة على رايه ضد المماسة حقيقة وذلك لانها
ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتاليف على اصله فيكون المباينة ضدا للمماسة والتاليف
حقيقة وقال القاضي ابو بكر اذا اختص جوهر بحيز اي اذا حصل فيه ثم توارد عليه مماسات ومجاورات
من جوهر آخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات فيه مما الكون الحاصل لذلك الجوهر قبل وبعد اي
قبل المماسات وبعدها واحد لم يتغير ذاته ولم يتعدد وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات فالكون الحاصل
له قبل انضمام اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا
وتاليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله
ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة وهذا الذي ذكره القاضي اقرب الى الحق
بناء على اصول اصحابنا من عدم اشتراط البنية المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان
يكون الجوهر او ما قام به مؤثرا في حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قائما به سواء كان
مباينا له او غير مباين واقتصر المص على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على ان قول القاضي اقرب الى
الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدي من فروعها لانه زيادة تضيع الاوقات **فروع على اصول**
اصحابنا في الاجتماع والافتراق الاول الجوهر الفرد المنفرد عن غيره يتصور له ست مماسات معينة
لان ما تماسه لا يكون الا معينا وضدها اي ضد تلك المماسات المعينة ست مباينات غير معينة لانه
ما نباينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات
معينة وعلى هذا النحو اذا انضم اليه جوهر ثان او اكثر هذا اذا كانت المباينة قبل المماسات واما اذا كانت
بعدها فقال الشيخ في قول اضدادها اي اضداد المماسات الست المعينة ست مباينات غير معينة كما في القسم الاول

وقال فی قول آخر ايضا وهاست من المباينات بعينها هی الطارية علی المماسات المعينة قال الآمدی هذا انباء من الشيخ علی ان المماسة وكذا المباينة عرض غير الكون المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون ما بالجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الی التسميات كما ذكره القاضی **الفرع الثانی** الجوهر المتوسط بين الجوهرين الكائنين فی حيزين بينهما احياز فكلما قرب من احدهما بعد عن الآخر بلا شبهة فقال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ القرب من احدهما والبعد من الآخر بان يتحرك الآخر الی جهة حركته بقدر حركته فبطل ما قاله الاصحاب اللهم الا ان يراد ای الكون مرادهم بما قالوا ان الكون واحد ای الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمه امر زائد علی الكون هی المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون الماخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدی اذا ضم جوهر ثالث الی احد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا يری انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الی القريب زال البعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبنی علی ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان لكل جوهر فرد ست مباينات لستة جواهر فاذا جاور جوهرا فقد زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات علی ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبنی علی ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف والتسميات كما ذكره القاضی **الفرع الثالث** الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا آخر من جهة فهل يقال انه مباين لذلك الجوهر الآخر من الجهة الاخری كما ذهب اليه بعض المتكلمين لعدم حصول المماسة فی تلك الجهة الاخری ام لا يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ لانه لا يمكن المجاورة والمماسة من تلك الجهة الاخری حينئذ ای حين هو مماس له من الجهة الاولی وهذا نزاع لفظی لانه ان اعتبر فی المباينة امكان المماسة فی تلك الحالة فالحق هو الثانی وان لم يعتبر فالحق هو الاول **الفرع الرابع** يجوز المباينة والافتراق فی جملة جواهر العالم بحيث لا يتصل شیء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبدلت وزال تركيبها بالكلية وقيل لا يجوز اذ لا يجوز المجاورة بين الكل ولا بد فی المباينة من امكان المجاورة قال المصنف ويكفی فی الوصف بالمباينة جوازها ای جواز المجاورة بين الكل بدلا ولا شبهة فی هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل علی الاجتماع ثم قال الذی حدانی وبعثنی علی ايراد هذه الابحاث امران احدهما معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه فی تحقيق الاكوان تسلفا تعليل للتحقيق اليها ای الی تحقيق الاكوان مما قالوا به من لوازمها واحوالها يعنی انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط فی المسائل المبنية علی الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه فی تفسير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به الی معرفة حقيقتها وثانيهما ان لا يظن بكتابنا هذا اغفاله لها

هذه الابحاث مقصورا فيه والا فلا يجدي المباحث المذكورة في المطالب المهمة التي هي العقايد الدينية
وما يتوقف هي عليها زيادة طايل وفايدة ولولا ان الفايدتان المذكورتان لم نطول الكتاب بذكرها وليس
من دأبي الاسهاب في الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لما هو مقتضى المقام واذكر اي احفظ وتذكر
هذا القدر الذي مهدناه لك ههنا لدى ما عسى تعثر عليه من قبيل هذه الابحاث في غير هذا الموضع فتلفت
بالنصب على انه جواب الامر غنى لا يمينك اي يومك المقصد السادس من لم يجعل المماسة كونا
قايما بالجوهر كالقاضي واتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين فهما متضادان
لان الكونين المجتمعين فرضا اما ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين لان
كل واحد من الكونين مثل الآخر والمثلان لا يجتمعان لا يتصور وجودهما في الجوهر الا على سبيل التعاقب
كما اذا كان مستقرا في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني يقوم كل واحد منهما
مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز والثاني يوجب حصول الجوهر في ان واحد في حيزين فامتنع اجتماع
الكونين مطلقا فهما متضادان ومن جعلها اي المماسة كونا مخصوصا قايما بالجوهر جوز قيام المماسات المتعددة
بالجوهر الواحد كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اي الاكوان اضدادا او لا متماثلة بل مختلفة لجواز اجتماعها في جوهر واحد
قال الآمدي والحق هو الاول لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف
في التسمية المقصد السابع في اختلافات للمعتزلة في احكام الاكوان بناء على اصولهم احدها انهم
بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي واكثر المعتزلة اذ لو بقيت الحركة كانت
سكونا والثاني باطل اما الملازمة فاذ لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد والحركة هي الكون في الحيز
الثاني عقيب الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني فيكون
عين السكون واما بطلان الثاني فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين
الآخر وبالجملة فالحاصل اي فالكون الحاصل في الآن الثاني في الحيز الثاني سكون بالاتفاق فيجب ان
يكون الحاصل في الآن الثاني كونا آخر متجددا الا الكون الاول الذي هو حركة والا فالسكون هو الحركة
بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة التي هي الكون الاول في الحيز الثاني يوجب الخروج عن ذلك الحيز
اي الحيز الاول دون السكون الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فانه لا يوجب ذلك الخروج
فيتغايران قطعا ويمكن الجواب بمنع بطلان الثاني بما مر من ان المنافي للسكون والمضاد له هو الحركة
من الحيز فانها لا تجامع السكون فيه لا الحركة اليه فانها لا ينافي السكون فيه فجاز ان يكون الحركة الى مكان
عين السكون فيه وقولهم الحركة توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها لا توجب الخروج عنه بل
الحركة هي الخروج عن الحيز الاول وانه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون فان قلت لا يخفى
ان الكون الثاني ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت

نسخه: يومك

تعدد الكونين في الحيز الثاني اذ على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج عن الاول
وهو قال ابو هاشم اي انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون
الذي في الزمان الثاني المسمى بالسكون وثانيهما اي ثاني الاختلافات انه ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة
الى بقاء السكون من غير تفصيل واستثنى الجبائي ومن تابعه صورتين اي قالوا ببقاء السكون الا في صورتين
الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المحدودة فامسكه الله تعالى في الجو من غير ان يكون تحته
ما يقله فلا بد ههنا من تجدد السكون وانما ذهب الى ذلك لان من اصله ان الطاري الحادث اقوى من
السابق فلو كان السكون باقيا لما تجدد الهوي ذلك الجسم الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات الصورة
الثانية السكون المقدور للحي فانه لا بد ان يكون متجددا اذ لو بقي لم يكن مقدورا لان تاثير القدرة انما هو
الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء فيصح لو امر الحي بالحركة ولم يتحرك بل استمر على ما كان عليه
من السكون ان لا ياثم اذ لا اثم على احد الا على مقدوره والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم
يكن مقدورا فلا يكون آثما به وهو خلاف الاجماع بخلاف ما اذا كان السكون متجددا ولزب هذا الذي
ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية ابا هاشم فلم يجد عنه محيصا والتزم التأثم والعقاب بعدم الفعل
في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شيء يتصور صدوره عنه
سوى هذا الضد الذي هو السكون فلقب بالذهني اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم في ان الثواب والعقاب
انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه في الذهن واما لانه اثبت التأثم والعقاب
بامر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكلف اصلا وثالثها قال الجبائي الحركة والسكون مدركان
بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر او لمسه مغمضا لعينه وهو اي ذلك الجوهر ساكن او متحرك
ادرك بالحاستين التفرقة بين الحالتين اي حالتي السكون والحركة وعلم انه اما ساكن او اما متحرك
ضرورة منعه ابو هاشم واحتج بان الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو
السكون بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان الكون ليس مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا
لكان مدركا بخصوصيته اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل
فان خصوصية الكون في الاحياز المعينة غير مدركة الا ترى ان راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة
ولا سكون الشط فانها اذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة
بين خصوصيات اكوانها في الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها للهواء بل ربما توهم انها ساكنة
في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهات حركاتها ومن نقل في النوم الى غير حيزه
تبدل عليه كونه بكون آخر فاذا استيقظ لم يدركه ولم يجد اختلافا في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين
المختصين له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان هاويا في الجو متبدلا احيازه فلو غلبه عيناه وهو في حيز

وانتقل منه فی نومه الی حیز آخر ثم استیقظ فانه لا یجد تفرقة بین کونیه فی حیزیه بخلاف ما لو لون فی نومه
بغیر لونه فانه یدرکه ویمیزه عن لونه السابق بالضرورة ورابعها قال الجبائی التالیف ملموس ومبصر
ای مدرک بالقوة اللامسة والباصرة اذ نحن نفرق بین الاشکال المختلفة ونمیز بعضها عن بعض وما هو
الا بالنظر الی التالیفات المختلفة اولمسها فلا بد ان یکون تلک التالیفات محسوسة بهاتین الحاستین
ومنعه ابنه فی احد قولیه فقال ذلک الفرق قد یکون بالنظر الی الاکوان ای المجاورات المختلفة المولدة
للتالیفات المتفاوتة او المحاذیات المخالفة او غیرها من الامور المتعلقة بالجواهر سوی التالیف واحتج
ابو هاشم علی سبیل المعارضة بانه لو رئی التالیف وهو امر واحد قائم بالصفحتین من الجسم العلیا والتی تحتها
لرای الصفحتان معا وذلک لان تالیفا واحدا قائم بکل من الصفحتین فاذا رائی قائما بالصفحة العلیا
فقد رای قائما بالصفحة التی تحتها ضرورة اتحاده وانما یصح هذا الاحتجاج علی ابیه لو لم یقل ان المدرک
جواهر الصفحة العلیا وتالیف جواهرها بعضها مع بعض لا تالیف الصفحتین یعنی انه لا یقول ان تالیف
جواهر الصفحة العلیا مع ما تحتها مدرک حتی ینتقض علیه هذه المعارضة بل یقول ان المرئی تالیف جواهر الصفحة
العلیا فیما بینها علی ان للقائل ان یقول اذا جاز عندک قیام تالیف واحد بجوهرین فلم لا یجوز تعلقها
بحیث یکون مدرکا من احد الطرفین دون الآخر فلا یلزم رؤیة الصفحتین معا خامسها قال الجبائی
التالیف مختلف باختلاف الاشکال لما مر من انا نفرق بین الاشکال المختلفة وما هو الا بالنظر الی
التالیفات المختلفة فانه لو قدر التساوی والتشابه فی تالیفات الاجسام لما اختلفت اشکالها ومنعه
ابنه وقال ان التالیفات متجانسة لان التالیفین مشترکان فی اخص صفات النفس وهو القیام
بالمحلین علی اصالة الفاسدة وان سلم ذلک الاصل ففیه ای فی هذا الاستدلال مصادرة لانه یجوز ان
یکون التالیفات مختلفة ومشترکة فی عارض یلزمها وکون ما ذکره من اخص صفات التالیفات
انما یثبت اذا لم یکن التالیفات مختلفة فالمقدمة المذکورة فی الدلیل متوقفة علی ثبوته وهو المصادرة
سادسها قال الجبائی التالیف قد یقع مباشرا بالقدرة لمن یضم اصبعیه ومنعه ابنه اذ یمتنع وقوع التالیف
دون المجاورة المولدة له وهذا لازم علی الجبائی لاتفاق المعتزلة علی ان المتولد من السبب لا یکون
مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان کان ذلک باطلا علی اصول اصحابنا سابعها ذهب
اکثر المعتزلة الی ان مجاورة الجوهر الرطب للجوهر الیابس وان ولدت التالیف بینهما کما مر فلیست المجاورة
المذکورة شرطا له لانها لو کانت شرطا للابتداء ای شرطا للتالیف فی ابتداء حدوثه لکانت شرطا له
فی الدوام کاصل المجاورة فانه شرط للتالیف ابتداء ودواما ولیس الامر کذلک کالیواقیت والصخور
العظیمة الصلبة وتحویلها فانه لا رطوبة فیها مع قوة التالیف فیما بین جواهرها وهو ای هذا الاستدلال
منتقض بالقدرة فان تعلقها بالمقدور عندهم شرط فی حدوثه وابتداء لا دواما ومنهم من قال انها

المجاورة بين الرطب واليابس شرط للدوران فان التاليف الذي يصعب معه الفك والتجزية لا يتحقق بدون
الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التاليف داير مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهي شرط له وفيه ضعف
اي ضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار شرط للداير فلعل ذلك اي الاختلاف بين المجاورات
في صعوبة التفكك والتجزية عايد الى اختلاف اجناس التاليف كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر
المتجاورة ويبوسة بعضها مع بعض

الفصل الثاني

في المباحث الاين على راي الحكماء وفيه مقاصد ثلثة عشر الاول
قال الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون الثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من
شانه ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول لما بالقوة اي للمحل يكون بالقوة من حيث
هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا فعدم
محض اذ يكون ح بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا هف ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة
فيكون القوة حاصلة غير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو في كونه موجودا او متصفا بالقوة لا اقل من ذلك
ويكون بالقوة من وجه آخر والا لما فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما
بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رايهم او بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه
الحركة لانها طلب لشيء وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو الحاصل لما سياتي
في احكام العقول بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا لا دفعة و
لا تدريجا بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي ايضا واذا عرفت هذا فنقول المتحرك
اي الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال اتصافه بها وهو اي الحركة امر حصل له بعد ان لم يكن حاصلا له عند
استقراره في مكانه او على حالة فهو اي ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن كمال له اي للمتحرك اذ معنى الكمال كذا
هو اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد اي معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة
كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على راي الفلاسفة
وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا وفي الفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة
بل يكفيها التصور بان قد فرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لايقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا تجب
ان يكون الحركة لايقة بصاحبها وانه اي ذلك الامر الذي هو الحركة يودي المتحرك الى حصول ممكن آخر له
وهو الحصول في المنتهى مثلا فهذا الممكن الآخر كمال ثان اذا حصل بالفعل وذلك الامر المودي اليه وهو الحركة
الحاصلة كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة
بالفعل ثم انه اي المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشيء منه اي من الكمال الاول الذي هو الحركة بعد بالقوة فهو اي
ذلك الكمال الاول انما يثبت لما هو بالقوة من جهتين احدهما ذلك الكمال الثاني المترقب حال الحركة
وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في المكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك

امکانان امکان الحصول فی المکان الثانی وامکان التوجه الیه وکل ما هو ممکن الحصول له فانه اذا حصل کان
کمالا له فکل من التوجه الی المکان الثانی والحصول فیه کمال الا ان التوجه متقدم علی الحصول لا محالة فوجب ان
یکون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه کمال اول للجسم الذی یجب ان یکون بالقوة فی کماله الثانی
الذی هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقی منه شیء بالقوة فالحرکة تفارق سایر الکمالات بخاصیتین
احدیهما انها من حیث ان حقیقتها هی التادی الی الغیر والسلوک الیه یستلزم ان یکون هناک مطلوب ممکن الحصول
غیر حاصل معها بالفعل لیکون التادی تادیا الیه ولیس شیء من سایر الکمالات بهذه الصفة وثانیتهما انها تقتضی
ان یکون شیء منها بالقوة فان المتحرک انما یکون متحرکا اذا لم یصل الی المقصد فانه اذا وصل الیه انقطعت حرکته
وما دام لم یصل فقد بقی من الحرکة شیء بالقوة فهویة الحرکة مستلزمة لان یکون محلها حال اتصافه بها مشتملا علی
قوتین قوة بالقیاس الیها واخری بالقیاس الی ما هو المقصد بها اما القوة التی بالنسبة الی المقصود فمشترکة
بلا تفاوت بین الحرکة بمعنی القطع والحرکة بمعنی التوسط فان الجسم ما دام فی المسافة لم یکن واصلا الی المنتهی و
اذا وصل الیه لم یبق حرکة اصلا واما القوة الاخری ففیها تفاوت بینهما فان الحرکة بمعنی القطع حال اتصاف
المتحرک بها یکون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل فی ذات شیء واحد والحرکة بمعنی التوسط
اذا حصلت کانت بالفعل ولم یکن هناک قوة متعلقة بذاتها بل بنسبها الی حدود المسافة وتلک النسب
خارجة عن ذاتها عارضة لها کما ستطلع علیه فقد انکشف لک ان الحرکة کمال اول بالمعنی المذکور للجسم الذی
هو بالقوة فی ذلک الکمال وفیما یتادی الیه ذلک الکمال وبقید الاولیة یخرج الکمالات الثانیة التی هی المقصود
بالذات وبقید الحیثیة المتعلقة بالاول تخرج الکمالات الاولی علی الاطلاق اعنی الصور النوعیة للانواع
الاجسام والصورة الجسمیة للجسم المطلق فانها کمالات اولی لما بالقوة لکن لا من هذه الحیثیة بل مطلقا لان
تحصل هذه الانواع والجسم المطلق فی انفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف
الحرکة فانها کمال اول من هذه الحیثیة فقط وذلک لان الحرکة فی الحقیقة من الکمالات الثانیة بالقیاس
الی الصور النوعیة والجسمیة وانما اتصفت بالاولیة لاستلزامها ترتب کمال آخر علیها بحیث یجب کونه بالقوة
معها فهی اول بالقیاس الی ذلک الکمال وکونه بالقوة معها لا مطلقا وکونه ای کون المتحرک بالقوة انما
هو باعتبار عارض للمتحرک وذلک لان العارض هو الکمال الثانی المقصود حصوله بالحرکة ونفس الحرکة ایضا
فان المتحرک موصوف بالقوة باعتبار هذین العارضین لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل فی صورته الجسمیة والنوعیة
فلا یصح ان یقال لما بالقوة ویراد ان محل الحرکة بالقوة فی ذاته لانه اذا کان بالقوة فی ذاته لم یتصور اتصافه
بالحرکة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة فی شیء من عوارضه لا فی ذاته والا ای وان لم یرد به هذا المعنی فهو
ای المتحرک کمال ای بحسب ذاته وصورته ایضا کما کان کمالا بحسب حرکته والمقصد انه ان لم یرد کونه بالقوة فی
عارضه بل ارید کونه بالقوة فی ذاته لم یصح لانه لیس بالقوة فی ذاته بل بالفعل فلذلک ای فلان کونه بالقوة انما

ع٥
لاقتضائها الموصوف
الموجود ١٢

باعتبار عارض اعتبر بالحيثية اولو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى و
حاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القيد بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافي كونه احترازا عما ذكرنا
قال المصـ وفي انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم
فليس هناك كمالان اول هو الحركة وثان هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله
دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا المنتهى بحسب الوهم دون العقل
والواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى للحركة السابقة
عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف المذكور ان يكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم
فقط وفي الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم و
متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب
عنه بان ما ادركه يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وهذا الذي ذكره
المعلم الاول واتباعه في تحديد الحركة قريب مما قاله قدماؤهم من انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج فانهم
قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة او لا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث
او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج وكل واحد من هذه العبارات
صالحة لافادة تصور الحركة لكن متاخروهم عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان
بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور
الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة
عن حصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة
فالتعريف دوري والى هذا اشار بقوله فيقع في تعريفه اي تعريف التدريج الزمان وهو معرف بانه مقدار
الحركة فيلزم الدور قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج
ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا
في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما
سببا هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن ولقولهم بالتدريج او ما في معناه وقع الاحتراز عن مثل
تبدل الصورة النارية فانه انتقال دفعي ولا يسمونه حركة بل كونا وفسادا **المقصد الثاني في** ذهب
ارسطو الى ان الحركة تقال بالاشتراك اللفظي لمعنيين الاول التوجه الى المقصد وهو كيفية وصفة بها يكون
الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون في حيز من الاحياز الواقعة فيما بين المبدا
والمنتهى آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي
حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبداء

والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والاعتراض بان
تصور الآن والعقلية البعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه
الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه وهو اى الحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بالضرورة
بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول
المسافة الى آخرها فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى ويستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة
كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل
في الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق
لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني
غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايرا له فيكون الحركة مركبة من امور آنية حتى يتصور فيها الاستمرار
الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في
الآن مستمر باستمرار الزمان على انه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن
مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط
بين المبدا والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شئ واحد فاذا فرض في المسافة
حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك ان صار حصولا في ذلك الوسط و
وصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا الجسم زال عن جسم ذلك الحد فقد زال عنه
عارض من عوارض ذاته المتشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث
بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا تبعا لتتالي النقط في المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض ايضا
وهي بهذا المعنى اى الحركة بمعنى التوجه والتوسط تنافي الاستقرار اى استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا
عنه او منتقلا اليه اما منافاته للاول فظاهر واما منافاته للثاني فلانه لو استقر بعد المبدا في حيز لكان حاصلا
في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدا فيكون الحركة ضد السكون في الحيز المنتقل عنه والسكون في الحيز المنتقل اليه بخلاف
بخلاف من جعله اى الحركة الكون في الحيز الثاني فانها اذا جعلت نفس الكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل
عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر واعلم ان مبناه اى مبنى ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجوده في الخارج
اتصال الاحياز في انفسها وعدم تفاصيلها الى امور لا تنقسم اصلا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وسنتكلم
عليه بما هو مستوفى في القول فيه وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة
واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات متحركات بعدة تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد والواحد
واذا كانت المسافة متركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به
[illegible] فليس هناك توسط بين المبدا والمنتهى بل ليس هناك الا الكون في الجوهر الاول وليس

بحركة قطعا والكون في الحيز الثاني وهو الحركة المعرفة بالكون الاول في الحيز الثاني واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد
وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون هناك امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة
فالمكان الاول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثاني منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير
منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا وتلك المسافة متتالية والا كانت المسافة
مركبة من اجزاء لا تتجزى اما بالفعل واما بالقوة وذلك محال فالمتحرك ما دام فيما بين مبدأها ومنتهاها حالة مخصوصة
شخصية تختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التي لا يمكن ان يفرض فيها متتالية بل كل آنين
مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات آخر المعنى الثاني للحركة هو الامر الممتد من اول المسافة الى
آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان اذ عند الحصول في الجزء
الثاني من المسافة بطل نسبتها اي نسبة الحركة والاظهر ان يقال بطل نسبته اي نسبة المتحرك الى الجزء
الاول منها ضرورة ولا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى
لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى
فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء او وجوده
في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في
الجزء الثاني لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا
حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود وكذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة
بمعنى القطع في الخارج نعم لها وجود في الذهن فانه لما ارتسم نسبته اي نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه
في الخيال قبل ان تزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه اي عن الخيال تخيل امر ممتد يعني ان للمتحرك
نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول
وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر
الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة امر ممتد في الحس
المشترك فترى لذلك خطا او دائرة كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس وانما لم يكن الحركة
بمعنى القطع مرتسمة مثلهما لان اجتماع الصور فيها انما هو في الخيال لا في الحس المشترك وانت تعلم من هذا الذي
ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصويرها ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام لا يمنع ان
يكون هي امرا وهميا لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم تتصف بها قطعا فلا يتم
دليل اثبات الزمان وذلك اما لان العمدة في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدير والانقسام كما مر
ويجوز ان يكون له قبولها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع
على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها المعروض وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجود

فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة
والزمان امر لا ينقسم في امتداد المسافة وانما يرتسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد
خارج اليه **المقصد الثالث** فيما تقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى ان معنى
وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فيكون
تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هي موضوع تلك المقولة موصوف
بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو لظهور بطلان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان
ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا
اشتداد فيه اصلا ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في
صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة
قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل
جنس من هذه الاجناس هو الحركة فيكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير
الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل
حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شئ منها
جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة
الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد وهي اي المقولات التي تقع فيها الحركة
اربع كما هو المشهور الاول الكم وهو اي وقوع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد
او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شئ اولا والثاني اما ان يكون بانفصال شئ اولا والاول
التخلخل وهو ان يزداد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وتثبته اي يدل على ثبوته ان الماء اذا انجمد صغر حجمه
واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين لنا ظاهر مكشوف انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم
عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا
انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه وايضا فالقارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا يدخلها
اصلا فاذا امصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسه هواء من خارج ثم كبت
عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد
وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض و
الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي
تخلخلا فكبر حجمه بحيث شغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد فيه اي في ذلك الهواء المتخلخل البرد
الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه او عاد لطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيه اي

في ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا الفصل هذا الذي ذكرناه في
اثبات التخلخل لفظي آنيته وتحققه ولا يفيد العلم بلميته واما لميته اي لميته امكانه وصحته كما ستعرفه فهو ان
الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار وما لا مقدار له في حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء فقد يكون
الهيولى في بعض الاشياء كما في العناصر قابلة للمقادير المختلفة تتوارد تلك المقادير عليها بحسب ما يعدها
من الاسباب الخارجة عن ذاتها لذلك التوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار
اكبر مما كان له ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف ولا يلزم من كون الهيولى لا مقدار
لها في ذاتها ان يكون الكل كذلك اي ان يكون كل الاجسام بحيث يتوارد عليها المقادير المختلفة على
سبيل البدل لجواز ان يخص البعض من الاجسام بمقدار معين لا يتعداه الى غيره لاسباب منفصلة تقتضي
اختصاصه بذلك المقدار او يختص البعض بمقدار معين لان مادته لا تقبل الا ذلك المقدار المعين كما هو رايهم
في الافلاك فان لكل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الاخرى وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا
مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا ينافي القول بان الهيولى لا مقدار
لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله وبالجملة فهذا الذي
ذكرناه من حال الهيولى مصحح للتخلخل والتكاثف فلا يلزم من تحققه اي تحقق المصحح تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت
التخلخل والتكاثف في جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية
في الاجسام الفلكية فان كل واحد منها تقتضي لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية في الاجسام
العنصرية فان الجزء ما دام جزءا يستحيل ان يكون مقداره مساويا لمقدار الكل اما اذا انفصل امكن ان يتصف
بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز ان يكون قطرة
من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر الوجه الثاني في التكاثف وهو ضد التخلخل يعني انه انتقاص
حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد مر ما يدل على انيته ولميته واعلم انهما اي التخلخل والتكاثف المذكورين
في الحركة الكمية غير الانتفاش وهو ان تتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويداخلها الهواء او جسم آخر غريب
كالقطن المنفوش وغير الاندماج وهو ضده فهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها
من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وان كان يطلق عليهما الاسم اي اسم التخلخل على الانتفاش
واسم التكاثف على الاندماج باشتراك اللفظ فان هذين اي الانتفاش والاندماج من مقولة الوضع فان
الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد او التقارب يحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض وقد
يطلق اسم التخلخل على الرقة اي رقة القوام واسم التكاثف على الثخانة وهو اي المذكور اعني التخلخل
والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة من باب الكيف فلكل واحد منها ثلثة معان اثنان منها من مقولتي
الكيف والوضع وواحد منها حركة في مقولة الكم الوجه الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه و

يداخل في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم اما السمن فانه على ما قيل ليس في جميع الاقطار بنسبة طبيعية
اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه الرابع الذبول وهو عكسه اي عكس النمو فهو انتقاص
حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازي قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال
والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما ان المتزائد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ
في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت اجزاء الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على
نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فلذلك النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت
فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا تتحرك اعضاءه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن
بحجمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك سمنا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان
النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزيادة في المغتذي باق كل واحد منها
على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفيته لكن ذلك ليس حركة في الكم
وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية يزداد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء
الزائدة في منافذها وتشبهها بها وتنقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان
كان اتصال الزائدة بعد الداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب
والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها
ايضا الثانية من المقولات التي تقع فيها الحركة الكيف وتسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح استحالة كما يسود العنب ويسخن
الماء فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى ولا بد في الاستحالة من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى
وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا ومن الناس من انكر ذلك اي انتقال الجسم من كيفية الى
اخرى فالحار عنده لا يصير باردا والبارد حارا وزعم ان ذلك الذي يدرك من انقلاب احدهما الى الآخر
بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا في الكيفية بل هو كمون واستتار الاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى
كالبرودة مثلا وبروز وظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة مثلا وهما اي هذان القسمان
من الاجزاء اعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى موجودان فيه اي في ذلك الجسم دائما
الا ان ما يبرز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما لم يكن منها لا يحس بها وبكيفيتها وهؤلاء اعني
اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع
المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز
ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة
وانكار الكون والفساد وهذا باطل من القول والا لكانت الاجزاء الحارة الكامنة في الماء البارد جدا بل وفي الجمد
الغير فانه ضروري البطلان ومع ذلك ننبهك على بطلانه ونقول ان صح كمون الاجزاء الحارة في الماء البارد

فمن دخل يده فيه وانه يجب ان يحس بحجر اي بحجر باطنه او بثقل بيده وبحيث يدرك صاحب اليد التفاوت
وهو باطل اذ نجد باطنه ابرد من ظاهره وايضا فان شررا اذا صادف جبلا من كبريت صيره كله نارا مشاهدة
ونعلم بالضرورة ان ذلك الذي نشاهده فيه من النار كله لم يكن كامنا فيه كيف ولو كان في ذلك الجبل
بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من
الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة فمنهم من
قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه نارا ويختلط بالاجزاء المائية
فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لا يشتبه على ذي فطنة وقد
صح انتقال الجسم من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكانهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء
الى السخونة يسيرا يسيرا الثالثة من تلك المقولات الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج بهذه الحركة من
مكان الى مكان ليكون حركة اينية ولكن يتبدل بها وضعه لانه تتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية
او محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا يوهم انه الذي
وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي قال في عيون المسائل
حركات الافلاك دورية وضعية وفي حركة كل جزء منه اي من الفلك حركة مكانية نظر وتامل فمنهم من قال
لا اجزاء له بالفعل بل بالفرض فكيف يتحرك في الخارج ما لا وجود له فيه بل ذلك اي تحرك جزء الفلك مع كونه
مفروضا امر موهوم ومنهم من قال تبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة
الحاوية او المحوية مع عدم حركتها غير معقول لان مبدا هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة
عنها فعليك بالتامل حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه
متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة اينية قلت ليس يلزم من تحرك
الاجزاء على امكنتها وبينيا ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بان المكان
هو البعد ويطلق الاستدارة على حركتها كما يطلق على حركة من يطوف حول شيء مع انها حركة مكانية تتبدل بها
الامكنة بلا شبهة الرابعة من تلك المقولات الاين وهو اي التحرك في الاين النقلة التي يسميها المتكلم حركة
فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات اهل
اللغة ايضا وقد يطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة هي ان يقال المتحرك
في الاين ان كان له من مبداء المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في الاين بل هو ساكن مستقر على
اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما غير ان تستقر على واحد من تلك الايون في اكثر من آن واحد فقد انقطعت
حركته واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا ولا شك ان تلك الايون الاينية متعاقبة متتالية اذ لو كانت
متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون

متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا تخلص عنها الا بان يقال للمتحرك في الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل تختلف نسبه الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الاين بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما اين آخر كما ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط اخرى فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا القول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيهما يمكن ان يفرض في تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيهما يمكن ان يفرض فيما بينهما كيفيات اخر كما ان كل آنين يفرض في الزمان يمكن ان يفرض بينهما آنات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات وباقي المقولات لا يقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك انه يتبدل صورة بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر ومنعه اي منع تبدل الصورة بعض المتكلمين وقال لا كون ولا فساد في الجوهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون وسلم الاستحالة وهو اي ذلك البعض من قال العنصر واحد وذلك الواحد اما النار والباقية من العناصر انما حصلت من النار بالتكاثف اعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فالهواء كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء او الارض والباقية تكونت منها بالتخلخل اي برقة القوام او هو اي ذلك الواحد متوسط بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما بالماء او الهواء والباقي تكونت منه بالتكاثف والتخلخل معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف والطبيعة العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل محفوظة ثابتة في الاحوال اي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلا تبدل في الصور اصلا بل في الكيفيات والبطلانه اي قول ذلك البعض ابن سينا بوجهين الاول انه مبرهن فيما بعد كما ستطلع عليه ان كل ما يصح عليه من الاجسام الكون والفساد اعني تبدل الصورة بصورة اخرى يصح عليه الحركة المستقيمة المقتضية لخروج الجسم عن مكانه وينعكس هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصور في بعض الاجسام وابطل القول بكونه ممتنعا لا الوجه الثاني اختصاص الجزء المعين من الجسم العنصري كالماء مثلا بحيز طبعا اي بحيز معين من اجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم انما يكون لصورته اي صورة ذلك الجزء وهذا اعني استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء ايضا انما يتصور اذا كانت تلك الصورة حادثة فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث

هي لانا نشاهد ان الاجزاء المتشابهة في الصورة حاصلة في احياز متباينة فلا يجوز ايضاً ان يستند الى ناقل نقل
ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو فرضنا عدم الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة في احيازها ولا بد لحصولها
فيها من سبب ولا سبب سوى ان الجزء المعين كان في ابتداء كونه حاصلاً في حيز تخصيص به حدوثه عن
الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان في ابتداء السكون حاصلاً في ذلك الحيز لكونه متصوراً
بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية وجواب الاول ان الاصل ان اخذ خارجيا
منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك
اي حقيقيا ايضاً ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجيا لانه اي الموجب الجزئي الخارجي اخص من
الموجب الجزئي الحقيقي وصدق الاخص لا يلزم من صدق الاعم فلا يفيد الوجه اي فلا يفيد البيان المذكور ان
في الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان يصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية
التي يدعيها وجواب الثاني منع وجوب الحدوث لجواز ان يكون مخصص الاجزاء باحيازها امرا مفارقا وتساوي
نسبته الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون المفارق متعددا على وجه يقتضي ذلك الاختصاص في تلك الاجزاء فلا اعتماد
على شيء من هذين الوجهين بل المعتمد في ابطال نفي الكون والفساد هو التجربة والتعويل على المشاهدة الدالة
على ان العناصر ينقلب بعضها الى البعض كما سيأتي في الموقف الرابع ثم نقول في بيان ان تبدل الصور باخرى
لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا الصور لا تقبل الاشتداد بان يتحرك محل الصورة
الى صورة اقوى منها ولا التنقص بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على قياس الكيفيات التي يقع
فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجي مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة اخرى يسيرا يسيرا سواء
كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية لان في الوسط اي وسط الاشتداد او التنقص بل في وسط الانتقال
التدريجي ان بقي نوعه اي نوع الجوهر المنتقل منه لم يكن التغير في الصورة اي لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص
بحسب ذاتها بل في لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقي شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان
ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول
تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد في اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة في الصورة وان لا كانت
كلها آنية الوجود فان تعاقب بلا فصل تتالت الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك
الصورة الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة في الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه
بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال
كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصورة المتعاقبة لان المتحرك في الصورة اما الجسم او المادة
ولا وجود لشيء منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث
لانه يلزم ههنا محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له في

ذلك الزمان حركة في الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان
لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل
هذه حركة لم يكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة
بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه يكون حركة لانتفاء
لازم الحركة عنها ولا محيص عن ذلك الا بما مر من ان المتحرك في الكيف مثلا له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها
كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذي تتبدل افراده على محله على بقاء المحل بشخصه
لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الصور المقومة للمادة ايضا فمبدأ الحركة اي ما يقوم
به الحركة وهو المتحرك موجود لا محالة في زمان كونه متحركا والمادة وحدها لا وجود لها فان المادة لا تتحصل ولا تبقى
معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدأ حركتها الى منتهاها متصورة بصورة
معينة فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة وتشخصها انما يكون بصور متعاقبة بالقوة
واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى
ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى
حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا اشياء بالقوة لا تحصل
موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحداتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة
فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث فيه مجال واما المضاف فطبيعته غير مستقلة و
نفسها في المفهومية بل هي تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلها المضاف
ايضا والا فلا يعني ان الاضافة تابعة لمعروضها في الحركة بل في التغير مطلقا لانها لو تغيرت بلا تغير
في معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كان الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع
ووقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرضت ان ماء اشد سخونة من ماء آخر ويحرك في الكيف حتى صار
سخونته الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية
انتقالا وتدريجا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف
وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم يحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من
جسم آخر ثم يحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا فيه او كان على اشرف اوضاعه ثم يحرك منه الى
وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصورة ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا
لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا
انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت
في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار في ساير الاعراض النسبية

لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما
بالتبعية لشيء وح نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل
بالمفهومية لا ينافي ذلك واما متى فقال ابن سينا في النجاة ان وجوده للجسم تبع الحركة اي ثبوته له بتوسط الحركة
قال فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى فكيف يقع فيه الحركة اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعة له واعترض
عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفي النجاة ايضا
ان كل حركة فهي في متى فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان
زمان واعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية
والبعدية وقال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا اذ الانتقال من سنة الى
سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك
بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان مشتركان في آن فقبل ذلك الآن لم يتم للموضوع متاه بالقياس
الى الزمان الاول وبعده لم يتم له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك لان نهاية
وجود الاول بداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال وفيه وعليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة
حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان
بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان
الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا ثم قال في الشفاء ويشبه
ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شيء آخر من كم
او كيف فيقع التغير في ذلك الشيء اولا فيكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل
واليه اشار بقوله وهو اي متى كالاضافة في قبول الحركة على سبيل التبعية لانه نسبة بالذات لموضوعها
فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه وكذا الملك فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لموضوعها في التبدل
والاستقرار واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة وابطل قول هذا المثبت بان المنتقل
من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه
الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها
الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين
الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين
والتبريد ولقائل ان يقول ان للتسخن مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى
اضعف منها وكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع
الحركة في اثنائها بل عند انتهائها اي الحق انهما اي الحركة فيهما تبع الحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان

فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في الآلة في القابل
وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تجوز كذلك والآلة قد تكل كذا ففي جميع هذه الصور
يتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم تتبعه التبدل في الفاعلية
كذلك واما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا وتتبعها بالحركة
في الفاعلية وانت خبير بان التبدل في التاثير يستلزم التبدل في التاثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا

المقصد الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والا دامت الحركة بدوامها اي بدوام
الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحده يبقى ببقائها وايضا فالجسمية عامة الاجسام
كلها والحركة مختصة ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما وايضا فيلزم على تقدير كون الجسمية
علة اتحادها في الجهة اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل لان جهات الحركات الطبيعية
مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الطبيعة بين جميع الاجسام
وسياتي الكلام عليه وايضا فلانها اي الحركة التي عليها الجسمية اما لمطلوب فتنقطع الحركة عنده اي عند الحصول
ذلك المطلوب مع بقاء الجسمية التي هي علتها فيلزم التخلف اي تخلف المعلول عن علته او لا لمطلوب فيتحرك الجسم
ح اما الى جميع الجهات معا وانه محال بالضرورة واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية هي الطبيعة
وحدها ايضا لانها ثابتة مستمرة فيلزم ثبات معلولها الذي تقتضيه لذاتها والحركة ليست ثابتة كما عرفت
من انها متجددة منقضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع
فلا يكون شيء من الامكنة طبيعيا بل هي حالة غير ملائمة اي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة في مقارنتها الحالة
غير ملائمة لها فان تلك الحالة تترك طبعا طلبا للملائم اما في الاين فكالحجر المرمي الى فوق واما في الكيف فكالماء
المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم
ليرده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا
اوصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزئي علتها اعني مقارنتها الحالة الغير الملائمة كذا
قالوا ويتجه عليهم ان يقال الملائم غاية مطلوبة ولا يتصور الغاية الا في الحركة الارادية اذ لا بد من الشعور بالغاية
حتى يمكن طلبها فلا يكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب لم يبق الا ان يكون
هي مع الحالة التي لا يلائمها مقتضية للحركة وفيه اشكال اذ ليس الحركة الطبيعية الى جهة اولى من الجهة الاخرى وقد
يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى
غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل
فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد تثبت بلا شعور اذ لا بعد في ان يكون بعض الامكنة
ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعته الحركة اليه ويكون هذه الحركة طلبا طبيعيا

لذلك المكان لا ارادياً موقوفاً على الشعور والارادة وكذا القول في الكيفيات والكميات وملائمة لبعضها لبعض الاجسام
ويعلم من ذلك الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية ان العلة للحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها يعني ان
النفس ثابتة مستمرة فلا يكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام
ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه ولا الضرورة وهي التصور الكلي اي حصل للنفس
لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا يكون الا كلية متساوية النسبة
الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليتين بل العلة اي
علة الحركة الارادية تصورات جزئية مترتب عليها ارادات جزئية فالماشي نحو بعد اذ له في كل خطوة ارادة جزئية
تابعة لتصور جزئي قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة متعلقة بتلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك
الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود جزئية تنجزي بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة
بجميع الحركة الى ان يتخيل حداً معيناً وينبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل
بذلك الحد وهكذا يتوالى التخيلات المستتبعة للارادات فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو
فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهي القوة التي احدثها القاسر في المتحرك
المقصد الخامس الحركة يقتضي امور ستة الاول ما به الحركة اي سببها الفاعلي فان الحركة امر ممكن الوجود
فلا بد لها من علة فاعلية الثاني ما له الحركة اي محلها فانها عرض فلا بد لها من محل يقوم به الثالث ما فيه الحركة
اي المقولة من المقولات الاربع المتقدمة الرابع ما منه الحركة اي المبدأ الخامس ما اليه الحركة اي المنتهى وذلك
اي اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون في الحركة المستقيمة واما في الحركة المستديرة الفلكية
فلا يكون ثبوتها الا بالفرض اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما مر السادس المقدار
اي الزمان فان كل حركة يكون في زمان آخر بالضرورة فاقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال
من حالة الى حالة اخرى تدريجاً **المقصد السادس** قد علمت آنفاً ان الحركة متعلقة بامور ستة
فوحدتها متعلقة بوحدتها اي وحدة هذه الامور الستة لا بغيرها ضرورة ووحدتها اي وحدة الحركة كما مر في
مباحث الوحدة اما شخصية او نوعية او جنسية فهنا اي في بيان وحدتها ثلثة مباحث احدها في وحدتها الشخصية
ولا بد فيها من وحدة ما له الحركة فان العرض الواحد بالشخص محله واحد بالشخص ايضاً ضرورة انه لا يقوم العرض
الواحد بالشخص بمحلين ولا بد ايضاً في وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة اعني المقولة اذ الشيء الواحد قد يتسخن
وينمو معاً في زمان كونه قاطعاً للمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة عليحدة وان اتحد المحل
وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحاده من حيث اختلف ما فيه الحركة اختلافاً جنسياً موجباً لاختلاف الحركة بالجنس
كما سيأتي بل قد يعرض له اي للشيء الواحد انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح في الفاكهة
مثلاً فيتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس

بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة
في مسافة اخرى قطعا ويتبع ذلك اي وحدة ما فيه الحركة وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ او المنتهى
لم يكن ما فيه واحدا بالشخص بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما
ولا يكفي في الوحدة الشخصية للحركة وحدة ما منه وما اليه دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد
الحركة بان يكون الطرق مختلفة فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى
الغبرة اي العودية الى السواد وتارة منه اي من البياض الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد
وتارة منه الى الحمرة الى القتمة الى السواد فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن ان يعرض على
هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من
مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتهما لا يغني عن
اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما ولقائل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة
الزمان لم يكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا قد يتحرك
في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتها مقتضية لوحدة الطرفين ولا
بد في وحدة الحركة من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم
لا يعاد بعينه فانه لو جوز اعادته كذلك يجاز ان يكون الحركة في زمان عين الحركة في زمان آخر فظهر انه لا بد
للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست
وحدته لازمة لوحدتهما لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا
اتحدت هذه الثلثة اتحد المبدأ والمنتهى ايضا كانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة
المحل والزمان لكفى ولزم وحدة ما فيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلثة اولى من اعتبار الاربعة
والمآل فيهما واحد وهو انه لا بد في تشخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف
واحد منها اي واحد كان يستلزم تعدد الحركة بحال لا يخفى واما وحدة المحرك فلا عبرة به في كون
الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة
عنهما واحدة شخصية متصلة لاتصال المسافة ولا تمييز في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد
بعضها الى محرك والبعض الى محرك آخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد والا لزم
ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات
وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان
كان له اثر عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع موثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد
تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية

ثانيها اي ثاني الابحاث في وحدتها النوعية والتحقيق ان ما يعتبر في الوحدة النوعية لبعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية
وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له وهي اي ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه
ووحدة ما منه ووحدة ما اليه فان هذه الامور الثلثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت
كانت الحركة متنوعة اذ لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات الواقعة في تلك الانواع المختلفة نوعا
من الحركة وان اتحد ما منه وما اليه اما في الكيف فمثل ان ياخذ الجسم في الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة
الى الفستقية الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة فيهما مختلف
بالنوع فكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع واما في الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة
على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذا الحركتان
الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف
ما فيه مضافا الى اختلافهما كان اولى كالتسود والتسخن فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلثة فيهما وكذلك منه واليه
فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلفت ماهية الحركة وان اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة في الحركة الاينية وكالتسخن والتبرد
في الحركة الكيفية فان الحركتين في كل واحد من هذين المثالين مختلفان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع
مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة واما تنوعهما
في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدأين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لا يوجب
اختلافا في الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالبداية والنهاية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا
كاف في اختلاف الحركة بالماهية كذا في المباحث المشرقية ولا عبرة في الوحدة النوعية للحركة بوحدة المحرك لان الامور المختلفة
بالنوع قد تشترك في نوع واحد من الاثر ولما مر من ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعددا في الحركة بحسب الشخص فاذا لم
يوجب اختلاف الحركة بحسب الشخص فعدم ايجابه اختلاف الحركة في النوع اولى بان لا يوجبه ذلك الا ان يقال ان كل
ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف التشخص بالضرورة من دون عكس كلي فحركة الحجر الى السفل قسرا وحركة النار اليه طبعا لا يختلفان بالنوع
من حيث هما كذلك اي من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعني القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان
متفقتان في الماهية ولا عبرة ايضا بوحدة ما له الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال وان كان تعدده
مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص فسواد الانسان وسواد الحجر نوع واحد وكذا حركتهما اذا لم يختلف هناك
ما فيه وما منه وما اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلا يكون
اختلاف المضاف اليه موجبا لاختلافهما ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقة فلا فائدة في اعتبار
وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية وان قدر تنوعه واختلافه
بالماهية فهو عارض للحركة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع في المعروضات كما لا يوجب تنوع عوارضها ثالثها
الوحدة الجنسية وما يعتبر فيها من الوحدات بعض ما يعتبر في الوحدة النوعية لان النوع هو الجنس مع قيد منضم اليه

وانما هو وحدة ما فيه فقط والحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة في الجنس العالي
وكذا الحركات الكيفية والكمية وفيه ترتيب اجناس الحركات بحسب ترتب الاجناس التي تقع تلك الحركات فيها فالحركة
في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان و
هكذا الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية **المقصد السابع** الحركات منها ما هي غير متضادة ومنها ما هي
متضادة وقد عرفت في مباحث التقابل ان لا تضاد الا بين الانواع الحقيقية الداخلة تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس
كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة لانها اجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد وان امتنع اجتماعها احيانا
فلا لماهياتها اي ليس [illegible] من الاجتماع في ذلك الحين مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد
بين الحركات التي هي انواع من اجناس [illegible] وانما التضاد بين التي هي متشاركة في الجنس الاخير منها اي من الحركات فتحت الاستحالة كالتسود
والتبيض فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة في الالوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما
وبين التصفر والتحمر فبينهما غاية الخلاف [illegible] والاذكاء في الكم [illegible] فان كل واحد من النمو والذبول
[illegible] في الطبع [illegible] فكذا بين الحركتين [illegible] في التخلخل [illegible] من كل واحد منهما حدا
يتجاوزه وفي الاين [illegible] كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف وان ما فصلناه شامل
اجمالا بقوله وانما اي الحركة في هذه المقولات الثلث في كل طرف حد محدود يتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف فان السواد والبياض
بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود والهبوط فيكون بين التوجهين اليهما غاية الخلاف واما
الحركة الوضعية [illegible] كما ستعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها **المقصد الثامن** تضاد الحركات ليس
لتضاد ما فيه فان [illegible] بل لتضاد ان [illegible] ما فيه بان الحركتان وكذلك الحركة من السواد الى البياض
ضد الحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة [illegible] فالتضاد المحرك لتضاد الحركتين الطبيعيتين الصادرتين
عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فهاتين الصاعدة والهابطة
تضادتا مع وحدة المحرك [illegible] اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في الملخص ومن المذكور
في [illegible] ان الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى طرف واحد وتوجيهه
[illegible] ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك فيما بين الحركتين لان البعد بين
حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد [illegible] الهواء عن المركز وهبوطه الى المحيط فيكونان متضادتين والمطلوب ههنا
حالة واحدة وهي ان يكون [illegible] النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الاينية الا بين
الصاعدة الى المحيط والهابطة الى المركز فلا يكون حركة الحجر قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين
مع انهم صرحوا بخلافه [illegible] القسرية مثل الصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد [illegible] لتضاد المحرك لان
حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اي في الزمان
اذ لا تنوع فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية ولا يمكن توارده اي توارد الزمان على موضوع واحد ولا بد في المتضادين

من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع والبعد وكونه غاية الخلاف عطف على قوله فانه كانه قيل ولا تضاد في الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه عارضا للحركة تضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات ولا للحصول اي ليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي هي مبادئ الحركات ونهاياتها لانه اي الحصول في الاطراف معدوم عند وجود الحركة فان الحصول في المبدأ يحصل قبلها ويعدم عندها والحصول في المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد الحركات للتوجه الى الاطراف واليها اشير بحسب ما هي متوجهة اليه من حيث انها كذلك اي من حيث انها متضادة ان اعني ان يكون مبدأ احدى الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضد منتهاها وليس يكفي التضاد الحركة التضاد بين المبدأين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة والحركة من البياض الى الحمرة [illegible] ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك نهاية الخلاف وانما [illegible] قيد الحيثية اذ لا بد من اعتباره [illegible] الحركتين قد تختلفان بالذات والماهية مع التضاد بينهما كالسواد والبياض فالحركة من الاول [illegible] تضاد الحركة من [illegible] الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات فكذا منتهاهما او دونه اي دون التضاد كالسواد والحمرة فانهما مختلفان بالماهية بلا تضاد وعدم التضاد [illegible] تضاد الحركتين احدهما الى الآخر وعكسها او بالعرض اي مختلفان لا بالذات بل باعتبار [illegible] الحركة [illegible] الى [illegible] من جسم بسيط [illegible]

انه غاية القرب من المركز [illegible] بالعرض بسبب التضاد والصاعدة والهابطة بالذات فانهما ضدان وجوديان يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وفلك بالتقابل وقد لا يقابلهما فان اصلا اي لا يختلف مبدأ الحركة ومنتهاها بحسب الماهية والحقيقة اصلا [illegible] بعض ان [illegible]

[illegible] الحركة [illegible]

بين المبدأين [illegible] بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض [illegible]

فان بينهما تضاد بحسب العارض فيكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة [illegible] ان [illegible]

من بين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد بين العارضين علة لتضاد الحركتين [illegible] القرب والبعد [illegible]

فانهما يتقدمان على الحركة ويقتضيان لكون الحركتين كما عرفت وذلك في التضاد احدهما يكون مبدأ والآخر يكون منتهى قد يكون بالفعل كما في الحركة المستقيمة فان لها مبدأ متصفا بالمبدئية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف بمجرد الفرض كما في الحركة المستديرة فان اي جزء فرض على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون مبدأ للدورة ومنتهى لها باعتبارين اذ الحركة من كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة الا بمجرد الفرض ولا تمايز فيه اي في الدائرة حتى يثبت المبدأ والانتهاء بالفعل لا بالفرض من موازاة او فرض او غير ذلك من الشروق والغروب [illegible] موجبا للتمايز [illegible]

وليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل فيكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا [illegible] حركة الفلك

بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليها محال عندهم بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة ايضا
وههنا بحث وهو ان الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية و
منتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذي ابتدأت الحركة منه كان مبدأ
لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستديرة
ازلية ابدية كما هو مذهبهم في الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما بيناه ونبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن
مثل هذا الفرض في المستقيمة لتناهي الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى
بالفعل نعم اذا فرض جسم تحرك على محيط دائرة حتى تتم دورة كان مبدأها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار
الا ان هذه حركة اينية في الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة **تنبيه** المبدأ والمنتهى اي هذان المفهومان لا يجتمعان
لذاتيهما اذا نسب احدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد لا السلب والايجاب ولا العدم والملكة لانهما وجوديان
ولا التضايف لما نذكره واذا انسبا الى ما له المبدأ والمنتهى وهي الحركة كانا متضايفين لرفعين كل منهما جهته اي بين
المبدأ والمنتهى تقابل التضايف فان المبدأ مبدأ لذي المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذي
المنتهى وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس لجواز ان يفرض حركة لها بداية بلا نهاية
او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما في التعقل ولا في الوجود فلا تضايف فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ لحركة ومنتهى لها ايضا
فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما في موضوع واحد قلت هما اعني مفهومي المبدأ والمنتهى غير عارضين للجسم عروضا
اوليا حتى يقال انهما اجتمعا فيه بل هما عارضان للاطراف الحاصلة في الاجسام ولا يكون طرف واحد مبدأ ومنتهى
لحركة واحدة الا بالعرض وفي زمانين اذ لا يتصور في حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا واما المستديرة
فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهما في آنين متفقين في آن واحد فهي وان كانت واحدة بالذات
الا انها اثنان في الاعتبار وذلك كاف لها في كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما رسم الفصل بالتنبيه لان التامل في مفهومي
المبدأ والمنتهى وما نسبا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه **فرع** على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى
فان قوام الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل اذ كل مستقيمة
فانها واقعة بين نقطتين هو وتر لقسي غير متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضد المستديرة لكان المستقيمة الواحدة بالشخص اضدادا غير
متناهية بالقوة هي المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدأها وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في مباحث التقابل
وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء
من تلك القسي ضدا للمستقيم ثم لا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا بحسب طبيعة الاستدارة الواحدة في المستديرات فيكون هي
من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما هو الموجود في الخارج
ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة
في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له ولا تضاد للمستديرة نحو ذلك الذي ذكر نفي التضاد

بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين الحركات انما هو بحسب مبدأيها ومنتهاها فلو كان بين المستديرات تضاد
لكان المستديرة واحدة ضد او اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان طرفين
لدوائر اخرى غير متناهية فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كان المستديرة مضادة للمستديرة لكان
للمستديرة واحدة اضداد بلا نهاية هي المستديرات التي تجتمع في منتهى تلك المستديرة الى المبدأ وهو باطل واما الحركة
الى التوالي والحركة الى خلافه فكل من هاتين الحركتين تفعل مثل فعل الاخرى ولكن على معنى التنصيفين في المسافة و
على التبادل فان المتحرك من السرطان الى الجدي الى التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب
والقوس والمتحرك من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافته الجوزا والثور والحمل والحوت والدلو والصعود
من الجدي الى السرطان على عكس ذلك فقد فعل كل منهما من الحركتين في الانحدار مثل فعل الاخرى
يعني الحركة المبتدئة من السرطان الموصلة الى الجدي لكن في النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدي
الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كانت الافلاك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متشابهين
في الهيئة وكذلك الاطراف والنهايات متشابهة فيهما فلا يكون لشيء منهما سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا يكون
متضادة قال المص ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في التنصيفين مع اتحاد المسافة مختلفة يعني ان ما ذكروه انما يدل على
ان الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالها في التنصيفين المتبادلين كانتا متماثلتين متحدتين في المبدأ
والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالها في كل واحد من التنصيفين معا كانتا مختلفتين
بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي متضادة للحركة الصاعد من الجدي الى السرطان
على خلاف التوالي للتضاد بين المنتهيين والمبدأين وان كانتا مستديرتين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة
المستقيمتين وكذا الحال في الصاعدة من الجدي الى السرطان على التوالي والمنحدرة من السرطان الى الجدي على خلاف
التوالي نعم اذا اعتبر تمام الدورة فهناك اتحدت المسافة فكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما
بحسب التوجه منها واليها وذكر في الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين وجوديين
يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع
الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون ما منه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين
المستديرات **المقصد التاسع** الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم ولها
كم بالعرض ولعروض لها بسبب الكمية العرضية ثلثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها فان الحركة الآتية
منطبقة على المسافة كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لا يتجزى فينقسم الحركة بانقسامها فالحركة الى نصفها
نصف الحركة الى كلها الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها فتنقسم بانقسام عارضها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة
في ساعة وهذا الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان غير الانقسام الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة
فانهما اذا فرض اتحادهما في المسافة فهو الانقسام بحسبها فلا بد ان تختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان

والانقسام بحسبها انما هو بتبعية المسافة والانقسام بحسبها الثالث بحسب المتحرك فان الجسم هو المتحرك وهو قابل
القسمة بلا شبهة بمعنى انه اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر فقد انقسمت
الحركة اليه انقساما فرضيا لكنها فاذا عرض له اي للجسم انفصال خارجي حصل لكل جزء حركة تخصه فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام
الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه في نوعي الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة
انما يتصور في الحركة الاينية والانقسام بحسب الزمان يشمل الحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان
عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة وعلى التقديرين فهي اما ان
لا تفارق امكنتها اصلا او تفارق اجزاء من امكنتها اي اجزاء المكان الكلي بغير مفارقة امكنتها بالكلية فلا يكون متحركة

المقصد العاشر ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة اي يكون الحركة قائمة به بلا توسط
عروضها لشيء آخر او لا بل يكون الحركة حاصلة في شيء آخر يقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشيء والثاني يقال له
انه متحرك بالعرض ويسمى حركته عرضية كراكب السفينة قال الكاتبي في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر
مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان آخر مغاير للاول بجميع اجزائه فح
الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة
ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور النوعية والاعراض الحالة
في الاجسام المنتقلة واما لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن والاول
يقال له انه متحرك بالذات ويسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي
الحركة القسرية او يكون مبدأ الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي اي الحركة الارادية او لا مع شعور
وهي الحركة الطبيعية وعلى هذا فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك وهو
لا شعور له بالحركة الصادرة عنه وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة اي حصرها فيهما اذ يخرج عنها
حينئذ حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية وجعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة بلا شعور فيخرج
عنها هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية وقسم الذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت
خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم يكن خارجة عنه فاما ان يكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة على
نهج واحد فالبسيطة اما ان يكون بارادة وهي الحركة الفلكية او لا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة
الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور بها وهي الحركة
التسخيرية كحركة النبض **المقصد الحادي عشر** الحركة اذا قيست الى حركة اخرى فهي اما سريعة وهي التي تقطع
مسافة مساوية لمسافة الاخرى في زمان اقل من زمانها ويلزمها اي الحركة السريعة ان تقطع الاكثر اي المسافة التي
مقدارها اكثر في الزمان المساوي يعني انه اذا فرض تساوي الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض
تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان متساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد

منها واما قطعها المسافة اطول في زمان اقصر فنحا دائما بالعكس فتقطع المساوي

من المسافة في الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي او قطعت مسافة اقل في زمان

اكثر لكنه غير شامل لما هو ليس البطوء اي ليس كل بطوء بتخلل السكنات بين الحركات والا لم يحس بحركة الفرس وان

فرضت سريعة جدا واللازم باطل فانه ظاهر بيان الملازمة ان البطوء لو لم يكن الا بتخلل السكنات فيما بين الحركات

كان تفاوت السرعة والبطوء بحسب تفاوت السكنات المتخللة في القلة والكثرة فاذا فرض اشد عدوا لما

قد عدا من اول اليوم الى منتصفه فرسخين فرسخا كان حركته هذه البطوء من حركة المحدد نسبة غير قليلة لانها قطعت

في المدة المذكورة ربع الدور وهو ما قطعه مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به ويكون ح زيادة سكناته اي سكنات الفرس

على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته لان عدد سكناته يساوي عدد زيادات حركة المحدد لا محالة انه اي زيادة حركة

المحدد على حركاته الف الف مرة فيكون زيادة سكناته على حركاته الف الف مرة فلا يظهر تلك الحركات القليلة في تلك

السكنات الكثيرة مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس هذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته

ولا نحس بشيء من سكناته واعلم ان دلائل ابطال الجزء مبنية على لاقسام الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطوء وهي مستندة

الى ما سيجيء في النوبة الرابعة اي الى ذكرنا ما يدل على بطلان هذا يعني كون البطوء منحصرا في تخلل السكنات فيجوز ان يستدل

بها ههنا في الجملة فهذا البحث وهو كون البطوء للتخلل مبني على بحث الجزء وفرع من فروعه بدوره صحة وبطلانا اعنها

اي من تلك الدلائل استة انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا كانت الشمس في افقها الشرقي وقع الظل في الجانب

الغربي طويلا ولا يزال ينتقص الظل بحسب زيادة ارتفاع الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع اي ازداد

ارتفع الشمس مقدارا ان وقف الظل ولم ينتقص اصلا جاز ذلك في الثاني والثالث فيجوز حينئذ ان تتحرك الشمس الا [illegible]

والظل بحاله وهو باطل وان تحرك الظل جزءا اي كلما تحركت الشمس جزءا لم يمكن ان يكون هذان الجزآن متساويين

في المقدار والا يكون جزء الظل اكثر بل وجب ان يكون اصغر منه ان كان بازاء كل حركة الشمس نحو الارتفاع

حركة للظل نحو الانتقاص اقل من الحركة الارتفاعية في المقدار فيكون حركة الظل ابطأ بلا تخلل سكون فثبت ان السرعة

والبطوء ليس بتخلل سكنة وتمكين المضايقة في قولهم لو جاز ان تتحرك الشمس جزءا والظل بحاله لجاز في الكل واذا كان كذلك

جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك اي اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جائز عندنا لان جميع الموجودات

مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب وايجاب والعادة هي القاضية بعدمها اي عدم هذه الحالة اعني بقاء الظل

على حاله مع تمام الدورة من غير استحالة فيها عندنا وهي الى حركة الشمس والظل مستند الى الفاعل المختار فيجوز ان

يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكمتم باستحالته

بمحال بل معدوم بمقتضى العادة ومنه اي ومما ذكرنا في دفع الاستدلال المذكور يعلم جواب قولهم ان الحركة تستمر من اول

المسافة الى آخرها قلنا الحركة يعني انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات في الحركة بان حركة الحجر مثلا قسرية كانت

او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها والهواء مقابل للاختراق بلا تفاوت فموجب ان يستمر تلك الحركة [illegible]

[illegible] من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطوء بلا
تخلل السكنات وايضا التعجب انما يكون بسبب الحركات عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر والطبيعة
فجاز ان يحرك الجزء في زمان حيز آخر مع تساويهما في قبول الحركة ويكون تعقبه الاختلاف بالسرعة والبطوء وليس
اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة بطيئة بالنسبة الى اخرى مع ان ماهيتها واحدة
لا اختلاف فيها ولانهما اي السرعة والبطوء قابلان للاشتداد والتنقص فان المسافة الواحدة يمكن قطعها
بحركات مختلفة في مراتب السرعة والبطوء فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص
المقصد الثاني عشر قال الحكماء علة البطوء اما في الحركات الطبيعية فممانعة المخروق الذي هو في المسافة فكلما
كان قوامه غلظ كان اشد ممانعة للطبيعة واقوى في اقتضاء البطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض
في الماء ابطأ من نزوله اليها في الهواء واما في الحركات القسرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها وذلك انه
كلما كان الجسم اكبر مقدارا وكان الطبيعة السارية فيه اكثر واعظم كان ذلك الجسم لطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك
بالارادة واقوى في اقتضاء البطوء وان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادي ومن ثم كان حركة الحجر
الكبير ابطأ من حركة الصغير في مسافة واحدة من قاسر واحد واما ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمي بقوة
واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته واذا عاوق احدهما اكثر والاخر اقل مثلا
يعني ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاصغر اكثر من
معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذي بحسب الطبيعة فتعادل
الجسمان في المعاوقة المركبة وتساويا في الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير في الهواء والصغير في الماء الذي
تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التي في طبيعة الاكبر المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء
كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا صعد
قسرا ثم رجع فلا بد ان يسكن فيما بينهما ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون وذلك
لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع على سمتها او
تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين فيكون الاولى منقطعة ومنعه غيرهم
كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول
الى المنتهى آني اذ لو كان زمانيا ففي النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو
زمان الوصول لا كله هذا خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا في النصف الباقي ويعود المحذور
والاظهر ان يقال الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تمامه حدا
فالوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول اليه شيئا فشيئا ثم ان الوصول
علته هي الميل فيجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول

وهذا هو المراد بقوله فلذلك الميل الموجب له اي ايضا موجود في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة وبقائه
الى انتهائها والرجوع عن المنتهى ايضا آني كالوصول فلذا الميل الموجب له آني اي حادث في آن وان الوصول غير آن
الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وتركب الزمان منها وانه باطل اذ يلزم منه تركب
الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها فذلك الزمان لا حركة فيه لا الى المنتهى ولا عنه فهو
سكون اي زمان سكون والجواب ان الوصول في آن هو طرف حركة متوجهة نحو المنتهى والرجوع في آن هو طرف
حركة منصرفة عنه فلم لا يجوز ان يكون آن واحد حدا مشتركا بينهما اي بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف
الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال وأما
الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم فذلك الجزء فانهم لا يقولون به حتى يمتنع اشتراكه بين زماني الحركتين قولكم ان الرجوع
غير الوصول قلنا نعم بينهما تغاير لكن لا بالذات بل باعتبار كونه منتهى زمان الحركة الموصلة ومبدأ الزمان
حركة الرجوع واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هي ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه في آن واذا
تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا كان واصلا
الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول
بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وابطلها ابن سينا بان المفارقة
والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه
مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فنختار ان ذلك الآن
هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس
فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين فنختار انه مغاير لآن الوصول وان بين
الآنين زمان لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض في زمان وقع
فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون
بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما في آن واحد محال اذ يستحيل ان يجتمع
في جسم الايصال الى حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما في آن مغاير للآن الآخر فبينهما زمان سكون كما مر
والمصنف قرر الحجة التي اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع
استحالة اجتماع المثلين او تجويز تتالي الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب
بقاؤه مع المعلول مثلا او بمنع حدوث الميل في آن بل هو في زمان كالحركة وقال الجبائي لا شك ان
الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب الاعتماد اللازم اذ الحادث اقوى من الباقي فيصعد الاعتماد المجتلب الحجر
ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك
ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب عن المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تعادل

تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم
او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائي ليس قائلا بتوليد الاعتماد
للحركة والسكون فلا يرد على مذهبه كما مر في مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات
واما المتكلمون لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب
السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل فتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل
الخردلة راجعة وحينئذ وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب
وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل
لا يقف في الجو لمصادمة الخردلة وقد يجاب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل
يهيجها بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الذي ذكرتموه من تلاقيهما
فرض محال ويجوز ان يستلزم المحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه
الاعتماد اللازم لانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة
لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على اصله فيقول لا نسلم انه لا مولد غيره بل
المولد هو الحركة السابقة فالحركة الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم ويوجب السكون بشرط تعادل
الاعتمادين وقد مر ذلك في مباحث الاعتماد **المقصد الخامس في الاضافة** جعل المرصد الرابع في المقولات
النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة واكتفى في
سائر النسب بما مضى في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها مزيد بحث وفيه مقاصد خمسة الاول الابوة وهي المعقولة
بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك اي ليس حقيقتها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة
بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة وهي الاضافة التي تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا
ويقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة ايضا وكذا يقال الاضافة للمعروض مع العارض وهذان
يسميان مضافا مشهوريا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده والمعروض وحده
والمجموع المركب منهما تنبيه قولهم المضاف ما تعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم
البينة كذلك اي هي بحيث يلزم من تعقلها تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف
المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير اي هو في
حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج بتاتا غير النسب وتبقى
هذا القول يتناول المضاف الحقيقي والقسم الثاني من المشهوري اعني المركب واما القسم الاول منه اعني المعروض
وحده فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة فلو اردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس
الى الغير على الوجه الذي حققته فان المركب يشتمل على شئ آخر كالانسان مثلا **المقصد الثاني** للمضاف خواص

اى خاصيتان الاولى التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما فى الذهن او فى
الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما فى احدهما عدم الآخر فيه فان قيل فما قولك فى المتقدم والمتاخر بحسب الزمان
فانهما متضايفان مع ان المتقدم الزمانى لا وجود له بالاعتبار الذى به كان متقدما مع المتاخر الزمانى وكذا
المتاخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للتحقيقى منهما الا فى الذهن فان التقدم والتاخر امران
اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما
ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا فى الخارج بل فى الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين الحقيقتين
وكذا بين المشهورين المعتبرين باق بحاله واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك
والاب والابن وليس كلامنا فى ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه الخاصية الثانية وجوب التكافؤ
فى النسبة ويعبر عنه اى عن التكافؤ فى النسبة بالانعكاس ويقال الخاصية الثانية وجوب الانعكاس
وهو ان يحكم باضافة كل من المضافين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه يعنى انه اذا اخذ ذات كل واحد
من المضافين من حيث انه مضايف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان ينعكس هذه النسبة
فينتسب الآخر اليه ايضا فكما ان الاب اب الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية وقلنا
من حيث كان مضافا اليه لانه اذا لم يراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب الانسان
لم يلزم ان هذا الانسان لاب والحاصل ان هذه الخاصية انما هى للمضاف المشهورى اعنى المعروض
الماخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب
احد المشهورتين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقى فلا نسبة فيه حتى يتصور
الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة النبوة وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب
فتذكر وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له اى للمضاف من الجانب الآخر اسم كالجناح
فانه اسم لاحد المتضايفين ماخوذا مع اضافته وليس للمضايف الآخر اعنى الطير اسم كذلك فيقال الجناح
جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبره اى المضاف
من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح فانه يجب الانعكاس ح والضابط فى معرفة طريق
الانعكاس ان يجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وينظر فيها باى وصف وحدة بحيث اذا وصفته
فرفعت ما عداه لبقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم يبق تلك الاضافة فلذلك لو صف
من الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه ماخوذا مع الاضافة الحقيقية سواء
كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا **المقصد الثالث**
الاضافة لا تستقل بوجودها اى ليس لها وجود متقرر لمتصور تعينها بنفسها بل وجودها ان يكون امرا لاحقا
للاشياء فيكون تحصيلها وتخصيصها بما تحصل لحوقها للغير وتخصصه ولفهم ذلك اى تحصلها بتبعا اللحوق تارة

بان يؤخذ اللحوق والاضافة مطلقتين فتعيين الاضافة على حسب تعين اللحوق واللحوق وليس ذلك الماخوذ على
هذا الوجه هو المحصل بل هو امر مركب من المقولة ومن معروضها وتارة بان يوجد الاضافة مقرونا بها اللحوق الخاص
لشيء واحد معين عارض لذلك اللحوق وهذا نوع الاضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد والموافقة في الكيف
بحير الكيف المتحد الموافق فاذا اعتبرنا الاتحاد والموافقة من حيث انه في الكيف كان نوعا من الاضافة
المطلقة متحصلا بحسب نوع الكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة الاضافة اذا كانت في طرف محصلة
كانت في الطرف الآخر محصلة ايضا على حسب تحصل الطرف الاول شخصيا كان او نوعيا والا لزم بحسب استلزام
نقيض اللازم نقيض الملزوم انها اذا كانت في طرف مطلقة اي غير محصلة ففي الطرف الآخر مطلقا ايضا
فالضعف المطلق في مقابلة النصف المطلق وهذا النصف في مقابلة هذا الضعف فظهر ان اي المضافين
عرف بالتحصيل والتعيين عرف الآخر به لكن هذا اذا حصلنا نفس الاضافة الحقيقية كالنصفية والضعفية واما اذا
حصلنا موضوعها فقط لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له تحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب
تعيين من له الرأس يعني ان الرأسية اضافية عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذي الرأس
فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذي
هو ذو الرأس نعم اذا حصلنا الرأسية التي هي الاضافة الحقيقية حتى يصير هذه الرأسية وجب ان تحصيل
الاضافة في الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متعينين حينئذ المقصد الرابع في الاضافة
تقسيمات من وجوه الاول اما ان تتوافق الاضافة من الطرفين كالجوار والاخوة واما ان تتخالف كالابن
والاب فان النبوة والابوة متخالفان في الماهية والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف فان ضعفية
شيء واحد يكون بالقياس الى احد آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية او لا محدود كالاقل والاكثر فان
اقلية شيء واحد قد يكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية الثاني انه قد يكون الاضافة لصفة
موجودة في كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق فكل واحد من
العاشقية والمعشوقية انما يثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه او لصفة في احدهما فقط كالعالمية
فانها لصفة موجودة في العالم وهو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة
موجودة تقتضي اتصافه بها والا فالمعلوم بكونه معلوما صفة موجودة وقد لا يكون الاضافة لصفة حقيقية اصلا
اي في شيء من الطرفين كاليمين واليسار اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذلك المتياسر
الثالث قال ابن سينا يكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي
الفعل والانفعال كالقطع والكسير وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة والمماثلة
والمساواة واعلم ان المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا يكاد يكون المضافات منحصرة
في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة

فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة وكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا ينضبط تقديره ولا يلتبس عليك انه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة ليطابق المنقول لان بحسب المعنى اذ يكون ح قوله وفي الايجاد قائما مقام المعادلة واما وقوع التجرد موقع الحس فلا باس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة المخبر عنه الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها بل للواجب تعالى ايضا كالاول والجوهر كالاب والابن والكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير من الاعداد والكيف كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالاعرى والاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا الخامس قد يكون لها من الطرفين اسم اي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة او من احدهما فقط كالمبدأية او لا يكون لها اسم مخصوص لشيء من طرفيها كالاخوة السادس قد لو ضع لها ولموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم عليهما بالتضمن سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح المقصد الخامس ومن اقسام المضاف التقدم والتاخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية كتقدم المضيء على الضوء الفائض منه وتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد وليس ذلك اي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم بالزمان والا لزم التداخل فانه اذا تحرك في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك اصلا لزم تداخل الجسمين ولا بالذات فان حركة الاصبع يعقل لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخلة في حركة دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا فظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو لان وجودها اي وجود حركة الاصبع اتم واكمل في نفسه فاوجب لذلك وجودها اي وجود حركة الخاتم كما ان الضوء القوي الكامل يوجب ضوءا ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده فلذلك يثبت بينهما ترتب عقلي هو التقدم بالعلية والثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد معا والاتيم له اي للاثنين ذات الا بذاتيهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف الاول فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي مخصوص بجزء الشيء مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة فانها داخلة تحت التقدم بالعلية كما سيصرح به السيد والمشهور في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية والا ثم يستجمع بشرائط التاثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل الناقصة كلها وهم لطائف

التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشي من الاحتياج المصحح لاستعمال
الفاء بينهما داخلة على المحتاج الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام فانه ليس لذات موسى
ولا لشئ من عوارضه الا الزمان ومعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء زمان آخر وجد فيه
عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا وبالذات ومغايرته الاولين بينة اذ ليس شئ منهما راجعا الى الزمان و
بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج فيه والثاني باعتبار ذات الشئ وماهيته الرابع التقدم بالشرف كما لابي بكر
على عمر رضي الله عنهم الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلي كما في
الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور
المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها او وضعي وهو ان يمكن وقوع المتقدم في مرتبة المتاخر كما
في صفوف المسجد ويختلف ذلك اي التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما تجعله انت مبدأ
فقد تبتدي من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد تبتدي من الباب فينعكس الحال
وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان واما اذا جعلت
الانسان مبدأ فبالعكس وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان
بعضها على بعض مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الافتقار
والاستلزام فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتاخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما ولا يجب
ولا بالشرف والرتبة وهو ظ فان الامس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتب
عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة بان
يكون كل زمان في زمان آخر وقد ابطلنا ذلك بوجهين في مباحث الزمان وقد يجاب عنه بان ذلك التقدم الذي
بين اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان اعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم والمتاخر وانه اي هذا التقدم
الذي سميناه التقدم الزماني لا يعرض اولا وبالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما
بالعرض لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام كما ان القسمة تعرض للكم عروضا ذاتيا فاذا عرضت
لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم هذا التقدم اردنا
ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام
وهذا الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم مبني لابحاث كثيرة بين الطائفتين منها ان الحكماء
لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان
عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا
تقدم غير الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم والمتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان
فتأمل فيه اي في هذا المبنى وتحقق حاله لئلا يزل قدمك في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق

وربما تكلف الحكماء للحصر اي حصر التقدم في الانواع الخمسة وجعلها ليس حصرا عقليا دائرا بين النفي والاثبات بل هو
نوع ضبط للحصر الاستقرائي فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول لابد فيه من توقف
للمتاخر على المتقدم اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا من غير عكس لئلا يلزم الدور والتوقف
اما ان يكون توقفه بحسب الذات وذلك بان لا يتم ذات المتاخر الا بذات المتقدم كما مر في الاثنين و
الواحد وهو التقدم بالذات واما ان يكون توقفه بحسب الوجود دون الذات بان يتوقف وجود المتاخر
على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما ان يكون مع اشتراطه اي اشتراط وجود المتاخر
بالعدم الطارى عليه اي على المتقدم ام لا فالاول هو التقدم الزماني لان وجود المتاخر من اجزاء الزمان
متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارى عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده
لم يتصور وجود المتاخر منها واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم
منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتاخر والثاني وهو ان لا يشترط وجود المتاخر بالعدم الطارى على المتقدم
بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة
سوى اجزاء المعلول والثاني اعني التقدم الاعتباري لابد فيه من مبدأ يعتبر اليه النسبة وذلك المبدأ
اما كمال وهو التقدم بالشرف ام لا وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم
بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم في المراتب المكانية او الى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان
اسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان
الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتاخر تنبيهان الاول ان التقدم ان اعتبر فيما بين
اجزاء الماضي فكلما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقيل
الماضي متقدم على المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور وانما قالوا ذلك نظرا الى ذاتيهما فان ذاته متقدمة على
ذات المستقبل ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما فانه كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه
مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا الثاني جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا
ليس للمتاخر ففي التقدم الذاتي كونه مقوما اي جزءا داخلا في قوام المتاخر وفي التقدم العلي كونه موجدا
وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتاخر وفي الشرفي زيادة كمال وفي الرتبي وصول اليه من المبدأ
اولا واذا عرف اقسام التقدم والتاخر عرف اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا المعية
الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وكشخصين متساويين
في القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة في مرتبة واحدة والمعية بالعلية
كعلتين لمعلولين شخصيين مع نوع واما بيان اطلاق لفظ التقدم والتاخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على
سبيل التواطؤ او التشكيك او بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتني بشانها والله اعلم بالصواب

الموقف الرابع

في الجواهر وفيه مقدمة ومراصد اربعة .

المقدمة

اما تعريفه اي تعريف الجوهر فقد علمته من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني وهو انه ممكن موجود لا
في موضوع عند الحكماء او حادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمته ايضا من تعريف العرض في صدر الموقف
الثالث بطريق المقابلة وهو انه عند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلم
موجود متحيز بالذات فلا نعيده اعتمادا على علمك به واما القسمة فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر
آخر فصورة اما جسمية او نوعية وان كان محلا لها اي للصورة فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم اما مطلق او نوع
والا ان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك
فنفس والا فعقل وانما قيد التعلق بالتدبير والتحريك لان العقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التاثير و
هذا اي التقسيم الذي ذكروه بناء اي مبني على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب
منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم بعد ان يتبين ان الحال
في الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال و
لا ما يتركب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر وبعد ان يتبين ايضا ان غير الجسم من الجواهر
لا يتركب من جزئين احدهما حال في الآخر والا لم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم
ولم يثبت شيء منهما اي من المبيانين ببرهان مع ان الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثاني مما لا جزم
به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شيء منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى
ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما وقد اوردنا ايراده اي ايراد التقسيم على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال
يعني الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الخ فقلنا الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فجسم والمراد ان الجوهر اما جسم او لا واذا لم يكن
جسما فاما جزء منه او ما ليس كذلك فان كان جزءا فان كان الجسم به اي بذلك الجزء حاصلا بالفعل
فصورة والا فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه
حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبني على انتفاء الجوهر الفرد
فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية
فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وتتجه عليه ان ما ليس جسما ولا جزءا له ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا
بل جاز ان يكون جزءا للنفس او للعقل وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز اي القابل بالذات للاشارة
الحسية كما مر من انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ فاما ان يقبل المتحيز القسمة سواء كانت في
جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد وعندهم ان الجوهر منحصر في

في جزئين القسمين وان اتفق ما يتركب منه الجسم جوهران من الجوهر الفرد تنبيهان الاول الجسم عند الجمهور من الاشاعرة
مجموع الجزئين المتألفين لا كل واحد منهما وعند القاضي واتباعه ان الجسم هو كل واحد من الجزئين لانه اي
الجسم هو الذي قام به التأليف اتفاقا منا اذ التأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع و
قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل واحد من الجزئين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان
لا جسم واحد وليس ذلك نزاعا لفظيا راجعا الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اي فيما بين اجزائه
الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدي بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد
ثم اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتأليف كما اثبته المعتزلة
او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد
منهما جسم ولا يخفى عليك ما في هذا من التعسف الثاني من التنبيهين الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين
لانه اي الشكل هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد
هو النهاية ولا يعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي النهاية فيكون هناك لا محالة جزءان ثم قال القاضي ولا
يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة هي الاتحاد في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره
وهذا ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه واما غيره اي غير القاضي من الذين اتفقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد
فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة اي قال بعضهم هو يشبه الكرة اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكرة لا تختلف
جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما ومن المربع اي قال بعضهم يشبه
المربع اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان شكل الكري وسائر
المضلعات وما يشبهها لا يتأتى منها ذلك الا بالفرج ومن المثلث اي قال بعضهم يشبه المثلث لانه ابسط
الاشكال المضلعة قال الآمدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه وذلك
لانه اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية اي حد يحيط به قطعا فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان
كان واحدا فهو كري وان كان متعددا فمضلع قال المص وفيه نظر لانا لا نسلم ان له اي للجوهر الفرد نهاية
وان سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان يحيط به النهاية حتى يكون كريا او مضلعا والا لفرض فيه محيط
ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما وكذلك يزداد حجم الجسم بازدياد
الجواهر الفردة فيه والا اي وان لم يحمل قولهم على هذا فهو القول بانقسامه ولو وهما لا فعلا فان ما له مساحة
امكن ان يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون للجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم

المرصد الاول

في الجسم وفيه فصول اي فصلان الفصل الاول في بيان حقيقة اجزائه الخارجية وفيه مقاصد ثمانية الاول
في حده ومعرفته يطلق لفظ الجسم عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث

بحث في العلم الطبيعي منسوباً الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار التي هي علة فاعلية لآثار ما هي فيه من الاجسام وعرف
الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قايمة وانما قلنا يمكن لانه لا يجب ان
يوجد فيه في الجسم الطبيعي ابعاد بالفعل فضلا ان كونها ثلثة متقاطعة على زوايا قايمة اما الخط فلا وجود له في كثير
من الاجسام مثلا في الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده بوجوب التناهي في الابعاد فليس لازما لماهيته
اذ يمكن ان يفرض جسم غير متناه في جميع الجوانب ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا التصور الجسم لاجسم
واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان
الابعاد المتقاطعة على الزوايا القايمة ربما لم يكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط
المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة
فيه لانها قد يزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس فرض الابعاد
بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا بتقدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض
او لم يفرض ومعنى الزاوية القايمة انه اذا قام خط عمودا عليه لا يميل الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت
من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحد منهما قايمة هكذا قايمة | قايمة واذا كان مائلا الى احد الطرفين
كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا منفرجة | حادة فيقع التصوير
فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة في الجسم ان يفرض فيه بعد اما سواء كان خطا او سطحا لكن تعريف القايمة يناسب
فرض الخط كيف اتفق اي لا يتعين لفرضه جهة وهو الطول ثم يفرض بعدا اخر في اي جهة شئنا من الجهتين
الباقيتين مقاطعا له بقايمة وهو العرض ثم نفرض بعدا ثالثا متقاطعا لهما على زوايا قايمة وهذا البعد الثالث
متعين لا يتصور غيره واحدا اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثة والثاني
اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه وهو العمق فهذا القيد اعني كون تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قايمة
لم يذكر لتمييز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة لا يكون الا كذلك و
هو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القايمة والذي يقبل ابعادا ثلثة متقاطعة لا على هذا الوجه انما
هو السطح وانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوايم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث متقاطع
للاولين الا على حادة او منفرجة والجوهر لا يتناوله فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر بان
المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطوح
عندهم جواهر ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير
التنزل فتامل وههنا شكوك على مطلق التعريف الاول ان الحد صادق على الهيولى التي هي جزء الجسم
المطلق اذ يمكن ان يفرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان
يكون بواسطة او بغير واسطة قلنا ليست الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل هي تقبل الصور

الجسمية والصورة الجسمية يقبل الابعاد المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا
الى ذات الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا يأبى
ذلك لان الجسم في بادي الرأي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر
قائم بجوهر آخر فمما لا يثبت ولا يثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة
فالمقصود منها تعريفه الشك الثاني هذا الحد يصدق على الوهم ولذلك يسمى الابعاد التخيلية الموهومة
جسما تعليميا فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم
بل قوة من القوى الجسمانية قلنا المراد بقبول الجوهر فرض الابعاد قبوله اياه في الوجود الخارجي
كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا ويندفع ايضا بان امكان فرض
الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة وعلى كونه حدا مقابلا للرسم شكان ايضا
الاول لم يثبت جنسية الجوهر لما تحته كما عرفته في المقولات وربما يقال ليس الجوهر جنسا لما تحته و
الا لافتقرت انواعه لفصول جوهرية لان الفصول عرضية لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل
في الفصول لان الجوهر جنس لها لانه المفروض فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل
الانواع الجوهرية كما مر ذلك في الوجود مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع
من الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان ساير الاجناس كذلك وربما قيل الجوهر
هو الموجود لا في موضوع ففيه قيدان ليس شيء منهما ذاتيا لشيء من الحقايق الاول الموجود لانه
عارض الموجودات بل هو من المعقولات الثانية التي لا يمكن كونها جزء الامور العينية الثاني كونه لا في
موضوع وانه عدم لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لا حد كيف والاجناس
العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فما ذكر في تعريفه امر خارج عن مهيته فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء
جنسيتها الشك الثاني مفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد على اختلاف
العبارات امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من الحقايق الخارجية فلا يكون التعريف
المذكور حدا له والا اي وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا موجودا وانفرض اي فهو على
ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الاعراض قايم بالذات اي بالذات التي صدق
عليها هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلة له والكلام في قابليتها له ويتسلسل والحاصل ان مفهوم القابل
اذا كان امرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلية فيه ايضا كذلك وهي نسبة لا تقوم بذاتها بل
بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فننقل الكلام في القابلية الثانية وهكذا لا يقال الممتنع
هو التسلسل في المؤثرات اي العلل لوجوب انتهائها الى الواجب وهذا التسلسل في الآثار اي المعلولات
لان القابلية الثانية معلولة القابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة المنتسبين فلا يكون ممتنعا لانك قد

علمت فيما مر ان هذا النوع من التسلسل وهو ان يكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا
او وضعيا باطل عند الحكماء والمتكلمين بلا خلاف وقد يجاب عنه اي عن الشك الثاني بان القابلية نسبة
فالمراد منه ما صدق عليه انه قابل الذي هو الذات وهذا هو الجزء للجسم يعني ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية
ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكن
ندعي ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف
مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا والذي ما صدق عليه مفهوم القابل اعني ذات
الجسم فهو نفس المحدود لا فصله واما افراده فلا شك انها ليست فصولا له ثم ان المصنف لما [illegible]
به اندفاع الشبهة المذكور في الشك الاول ويتضح به الغرور حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال
والآن اوان ان نتذكرة تنبيه ما قد علمنا له كيفية تركب الجنس والفصل وانه لا تمايز بينهما الا في
الذهن وان الجنس امر مبهم لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل انما تعين وتحصل في الذهن بالفصل
الذي ينضم اليه وتصور الفصل هو تحصيل صورته المبهم الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس مبهما تحصيل بل
آخر فيكون للفصل فصل فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكروه ولا هو نفس المفهوم اي ليس فصل الجسم
نفس مفهوم قابل الابعاد الذي هو الفرض على تقدير كونه موجودا لكن فصل الجسم هو خصوصية الامر
الذي هو قابل الابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية
الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل اقمناه مقامها كما يقام عوارض الفصول مقامها
اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم نرد
بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا التصوير ما ذكره
وبقي ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل بل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا اولا و
ثانيهما اي ثاني المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية لبحثها
عن احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا يبتدءون بها في تعليمهم و
رياضاتهم لنفوس الصبيان لانها اسهل ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لا ينازع الوهم فيها العقل
بل يوافقه فلا يقع فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها انما يكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل
معانيها على ما ينبغي ولا شك ان الآخرة والاولى في التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان
كيلا يعرض لها كلال بل يتقوى به على ادراك ما هو اصعب فان الادراك غذاء الروح ولا يليق بها تحقيقية
بعيد النفس اذا اعتادت بها ملكة ان لا يقنع في ادراك الاشياء دونه اي دون التعين فان امكن
هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى
لانه اقرب الى ما اعتدت به وغير قوة بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد لاخراج

منها للتمييز فالاحتراز عن السطح لا بقوله في الجنس الذي هو الكم ولو اريد ثانيا ان الجسم بالمعنى الاول والثاني
في رسم واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر الجوهر والكم فان هذا
المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي فهذا الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو عند الحكماء
واما المتكلمون فقد عرفت راينا فيه وهو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل
العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها
مناط الجسمية ولا شك في ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر من انه قد لا يوجد في الجسم بالفعل
كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا
طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية بعينها فلا يكون الابعاد
الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم وهذا الذي ذكروه في الشمعة بناء منهم على اثبات
الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا مفصل فيه بالفعل واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا
ومذهب المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء قد كان بل انتقلت الاجزاء الموجودة فيها
من طول الى عرض او بالعكس ونقول المراد بقولهم الطويل العريض العميق انه يمكن ان يفرض فيه طول
وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل وح يرجع الى الحد الذي
ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اوردوه عليه ثم اختلف المعتزلة بعد اتفاقهم على ذلك الحد في
اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتالف الجسم الا من اجزاء غير متناهية وسياتي
تقرير مذهبه وابطاله انشاء الله تعالى وقال الجبائي يتالف الجسم ويحصل من ثمانية اجزاء لا من اقل منها وذلك بان
يوضع جزءان فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران على جنبتيه فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوقها
اي فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف يحصل الجسم من ستة لا من اقل منها وذلك بان
يوضع ثلثة على ثلثة والحق انه يمكن تحصيل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزءان وبجنب احدهما جزء ثالث
وفوقه جزء آخر وبذلك يحصل الابعاد الثلثة على جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلثة ليس جوهرا فردا
ولا جسما عندهم سواء جوز التاليف منها اي من جزئين منفردين ومن ثلثة منفردة ام لا وبالجملة فالمنقسم
في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا فهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان في الجسم
عندنا والنزاع لفظي راجع الى الاطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف المنقسم
في الجهات الثلث فتعدده الى ما يجدي من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن
بعض المتكلمين فقال وما هو كقول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية
هو الموجود وقول هشام هو الشيء باطل لانتقاض الاول بالباري تعالى وبالجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض
ايضا وانتقاض الثالث بالثلثة على ان في هذه التعريفات عنا والآخر لان هذه اقوال لا يساعد عليها اللغة

بل يخالفه لغة يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتاليف اجزاء فلفظ الجسم بحسب اللغة
ينبئ عن التركيب والتاليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك **المقصد الثاني** ليس الجسم مجموع
اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وذلك
لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته سواء كان واحدا او متعددا بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر
يقوم به فلا يكون الجوهر القايم بذاته مجموع اعراض وحدها وبالجملة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الامر
المجتمع من امور يمتنع قيامها بنفسها لا يكون قايما بذاته بل محتاجا الى امر آخر تقوم به هذا ذكره تنبيها على الحكم
البديهي فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتياز
الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض
اما ان يكون متحيزا بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا
او لا يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز وزيفه الآمدي بجواز
كون الانضمام شرطا للتحيز احتجا بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة لا تشترك الا في
صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض والاجسام كالنار والهواء والماء مختلفة
بالضرورة فليست الاجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة والا لكانت متماثلة فيكون اعراضا مجتمعة قلنا لا نسلم
ان الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها وما ذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة
لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان يكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقايقها المختلفة
المتخالفة فلا حاجة هنا الى دخول الاعراض في حقايق الجواهر ولذلك اي ولعدم دخولها فيها
عندنا قلنا ان الاعراض لا تبقى لما مر والجواهر باقية لما سياتي ولا يخفى انه يمكن ان يجعل معارضة بان
يقال الاعراض غير باقية فلا يكون داخلا في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل واعلم
انه لا يخلص لمن اعترف بتجانس الجواهر الفردة وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة عن
جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم ح جوهر مع جملة من الاعراض منضمة الى ذلك الجوهر
اذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة فانه باطل بالبد واما
النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة كانت
ولذلك اي الصفة الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل الوجه الثاني انه اذا وجد الجسم
بل الجوهر وجد الاعراض واذا انتفى الجوهر انتفت وبالعكس اي اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر و
اذا انتفى انتفى قلنا التلازم بينهما وجودا وعدما لا يفيد الوحدة ولا دخول احدهما في الآخر كالمتضايفين
المقصد الثالث الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقايق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة
فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول

الجسم البسيط الذي من شأنه ان يقبل القسمة والتجزية بان يفرض فيه شيء غير شيء فاما ان الاجزاء التي يمكن فرضها فيه توجد كلها
بالفعل او لا يوجد كذلك وايا ما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات العقلية اربعة الاول الاجزاء
التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء
التي لا تتجزى اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر
ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركبه من الاجزاء اذ لو كانت الاجزاء متجزية اي قابلة للانقسام
ولو فرضا لم يكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم يكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها فيه
بالفعل وهو خلاف المقدر وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصلة بالفعل وهو معنى قولنا
جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجود بالفعل يلزمه قولنا كل ما ليس بحاصل بالفعل من الانقسام فليس
بممكن فيكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه والثاني الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية
فيمتنع الانقسام عليهما لما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة وانكساغوراس من الاوائل الثالث
الاجزاء كلها بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء
كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات
الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الآخرين يقتضيان ان لا يكون هناك انقسام
بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا في نفسه لا مفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما اما متناهيا اي واصلا
الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام متناهيا الى اجزاء لا تتجزى قد تركب الجسم
منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني ويقرب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزية ينتهي الى
ان ينمحق فيعود هيولى او يقبل انقساما غير متناه لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى
الفعل بل بمعنى ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه
وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع انهم يحيلون اتصاف امور
غير متناهية بالوجود سواء كان مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يمكن
مجاوزتها اياه فقس حال القابلية على حال الفاعلية فاذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خاص وهو مذهب
ديمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا يكون
الاحتمالات المذكورة منحصرة في المذاهب الاربعة فذلك لانه اذا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل
جاز ان لا يكون شيء منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذا جعل البحث في الجسم
المفرد وهو الذي لا يتركب من اجزاء هي اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسام
حاصلا دون بعض احتمل ان يكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في انفسها قابلة للانقسام في الجهات
كلها او في جهتين او في جهة واحدة او مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا

ثم الا ان منتهية منها المذهب اليها احد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب المقصد الرابع في حجج جمهور المتكلمين
على مذهبهم وهي نوعان النوع الاول ان يبين اولا ان كل منقسم اي قابل للانقسام له اجزاء بالفعل بحسب ما
يكون له بحسبها يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل ثم يبين انها اي تلك الانقسامات والاجزاء
الحاصلة بالفعل متناهية فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثاني
تناهيها اما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل فلوجوه ثلثة الاول القابل للقسمة لو كان
واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لزم انقسام الوحدة والثاني باطل فالشرطية اي استلزام المقدم للتالي لانه
يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة
ان الحال في احد الجزئين غير الحال في الجزء الاخر والاستثنائية اي بطلان التالي فبينة اذ لا معنى للوحدة
الا كونها لا تنقسم يعني ان وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام الحال
فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على ان الوحدة صفة وجودية
سارية في محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد
عليه القسمة زالت الوحدة الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا في نفسه متصلا في حد ذاته
لكان التفريق الوارد على ذلك القابل اعداما له وايجادا لغيره والتالي باطل اما الملازمة فلان التفريق
مع اعدام الهوية التي هي متصلة واحدة في حد ذاتها واحداث الهويتين منفصلتين لم تكونا موجودتين في
تلك الهوية الاتصالية والا لكانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه فقد وجب كون التفريق على ذلك
التقدير اعداما واحداثا فان من المحال ان الشيء المعين يكون تارة هوية واحدة لا انفصال فيها اصلا وتارة
هويتين منفصلتين واما بطلان اللازم فلانه اي اللازم يوجب ان يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط
اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يغني اليقين و
دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام اليها
متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس وغيرهما من الاجزاء بالغا
ما بلغ فان مقاطعها متمايزة باسرها وذلك اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها يوجب التمايز في تلك
الاجزاء بالفعل اذ لو لم يكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم يختلف بتلك الخواص المتمايزة واجيب عنه
بان خصوصيات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزية وذلك لا يوجب تمايزها الا
بحسب الفرض ايضا واما الثاني وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات العقلية متناهية
فلوجوه ثلثة ايضا الاول لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل
كما ذهب اليه النظام لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد
قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة

فليه فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن السريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا
وبطلان اللازم وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع البطيء دليل بطلان
الملزوم وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ويحكى ان العلاف لما اورد
هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي لبعض اجزائها
دون بعض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء
موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي يشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان
معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك
من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم بان الجسم ينقسم
انقسامات لا تتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل فظن
ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة
بالفعل ولزمه القول بالجزء لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسام
حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف
به ومن ثمه نقل عنه انه لما عيره مثبتو الجزء على القول بالطفرة اجاب بانها ليست ابعد مما الزمكم من
القول بتفكك الرحى فالزم مثبتوه الوجه الثاني انه اي الجسم الذي نحن بصدده متناهي الحجم والمقدار
فهو محصور بين الطرفين المحيطين به وكذا اجزاؤه الموجودة محصورة بينهما ولا خفاء ان ما لا يتناهى بين حاصرين
من المحال فاستحال ان يكون اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك
الاجزاء لكنه مما يشهد البديهة ببطلانه الوجه الثالث ان التاليف وهو ضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم
الى بعض لا بد ان يفيد زيادة حجم والا كان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل
من تاليف الاجزاء وان كانت غير متناهية حجم اصلا والمفروض خلافه لان الجسم له حجم ممتد في الجهات
ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تاليف اجزائه بعضها مع بعض واذا كان التاليف يفيد زيادة
حجم فليحصل التاليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل الحجم في الجهات كلها وهو الجسم وتوضيحه ان كل عدد
سواء كان متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقة اي غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من
الآحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا
فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها آحادا متناهية فاذا اخذ
تلك الآحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية فليس كل جسم مركبا من اجزاء لا تتناهى
فبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا الجسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في الاجسام المخلوقة
قلت ما ذكرناه تصوير له مع كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام اذ لا بد ان ينضم فيها الاجزاء المتناهية بعضها

الى البعض ثم جوزوا شيئاً ان يبطل قوله بالكلية لقول وهذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه اجزاء
له حجم متناه والتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك ان الحجم يتزايد بتزايد الاجزاء وان اذا الحجم الذي هو حجم
المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المتضمنة لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي
الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفاً من
اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك ايضاً سوى تجويز التداخل اذ لا يجب ح ان يكون نسبة الحجم
الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه الثلاثة لا يبطل القول بكون الجسم متصلاً
واحداً قابلاً للانقسامات الغير المتناهية على معنى انها لا تقف على حد لا تتجاوزه لان الجسم حينئذ ليس مشتملاً
على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بالكلية الى الفعل كما مر النوع الثاني من حجج جمهور
المتكلمين على ما ذهبوا اليه ان يبين تركب الجسم منها اي من الاجزاء التي لا تتجزى ابتداء اي من غير
استقامة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية
فهو ظاهر او معلوم مما مر آنفاً وهو وجوه سبعة الاول النقطة وهي ذات وضع لا منقسم موجودة اذ بها يتماس
الخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان
يعني انه لا شبهة ان الاجسام موجودة وانها تتماس بامور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون
العمق والا لزم التداخل بين المتقسمين في العمق او كون مماس لجسم من جهة منهما لا بهما فينتقل الكلام الى
ذينك الجزئين وعدم انقسامهما ولا تتسلسل بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده
ثم ان السطحين الموجودين يتماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما
عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضاً ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر موجود ذي وضع لا ينقسم
اصلاً وهو النقطة وايضاً فانها اي النقطة طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم فطرف الموجود موجود فيكون النقطة
موجودة ثم انها لا تنقسم اصلاً قلنا في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهراً فهو المطلوب وذلك الجوهر
الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم والا اي وان لم يكن جوهراً بل عرضاً لكان له محل
لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مراراً وذلك المحل ان كان جوهراً فذاك وان كان عرضاً كان له آخر
ولا يتسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك اي غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى وقد وقع حيز الجسم ثم اذا
جردناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان مجاوراً له وهكذا ظهر ان اجزاءه كلها جواهر غير قابلة
للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سارٍ في محله فلا يلزم من انقسام
محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة فقط
والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها الوجه الثاني الحركة موجودة بالضرورة

انها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضرة منها موجودة والا لم يوجد الماضي منها ولا المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا ولو لم يستقبل ما يحضر ولا شك ان الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شيء منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب ان يكون الحاضرة منها موجودة وانها لا تنقسم بوجه ولو فرضا والا لكان بعض اجزائها المفروضة قبل وبعضها بعد لانها اي الحركة غير قار الذات ضرورة فاذا فرض فيها جزء آن امتنع ان يكونا مجتمعين فلا يكون كلها حاضرا بل بعضها هف لان المقدر خلافه وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء من اجزائها الا وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة التي هي الجسم مركبة منها ايضا لانطباقها اي الحركة عليها بحيث اذا فرض في احدهما جزء فرض بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك ونقول يجب ان يكون اجزاء المسافة غير منقسمة لانه لو انقسمت المسافة التي يقع عليها جزء من اجزاء الحركة لانقسمت الحركة عليها اعني ذلك الجزء من الحركة فان الحركة الى نصفها اي نصف المسافة نصف الحركة اليها قال الامام الرازي هذا اقوى ما احتج به مثبتوا الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لها حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال منطبق على المسافة تنقسم مثلها الى اجزاء لا تقف على حد لا تقبل الانقسام الوجه الثالث برهن اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما يحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة فهي لا تنقسم اذ لو انقسمت لم يكن اصغر الزوايا ولا يتصور الزاوية التي لا تنقسم الا باثبات الجزء لان تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن في كتابه هو ان الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا انها اصغر من جميع الحواد الوجه الرابع لو فرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا حقيقيا لامكان الكرة والسطح المذكورين وتماسهما ضرورة على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم فما به المماسة بينهما لا ينقسم والا فان انقسم في جهة واحدة فهو خط او في اكثر يعني في جهتين فهو سطح ولانطباقهما اي ولانطباق ما به المماسة من الكرة على السطح المستوي فهو مستو سواء كان خطا او سطحا فلا يكون الكرة المفروضة كرة حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة هف فتعين ان يكون ما به المماسة فيهما امرا غير منقسم ثم نفرض تدحرجها على السطح المستوي بحيث يماسه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسمة وكذا الحال في الاجزاء التي في

تماقرها يهو الخط واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لا تماسه على نقطة
اخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والا كانت
منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما بكليتهما فلا بد ان
يكون بين النقطتين خط وهكذا الحال في ساير النقط التي بها يقع التماس بينهما فلا يكون المحيط الكلي فضلا السطح
المستوي مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا تحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد الحركة
ففي حال الحركة ففي حال الحركة لا بد من المماسة وان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة
حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على ان ننقل الكلام الى تلك المتوسطة
فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتي التماس واسطة فيلزم تتالي النقط لانا نقول المماسة على النقطة
الاولى وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المودية الى المماسة على النقطة
الاخرى ففي آن حصول هذه المماسة الثانية تزول المماسة الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل
في آن ويبقى زمانا ولا تنافي في ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا
يلزم تتالي النقط والآنات الوجه الخامس لنفرض خطا قائما على خط وتحرك الخط الاول عليه اي على الخط الثاني
فانه يماس الخط الماس في مروره جميع اجزاء ذلك الخط الممرور عليه والمماسة بينهما انما يكون بنقطة لان المماس
من الخط القائم الماس هو طرفه الذي هو النقطة والممسوس بالنقطة لا يكون الا نقطة فالخط الممرور عليه مركب
من نقط متتالية وكذلك السطح مركب من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة وهو المطلوب ويتجه عليه ان
المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما في جميع الجهات كما سياتي في السطح والخط والنقطة لا يكون
الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضي على آخر الوجه السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لا تتجزى
لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فيكون اجزاءهما الممكنة سواء لان اجزاء
كل واحدة منهما غير متناهية حينئذ وهو بهت ويرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى
الذي عرفت الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة السابع لولا الجزء
وانتهاء تقسيم الجسم اليه لكان يمكن ان نقسم الخردلة الى صفايح غير متناهية فنغشي بتلك الصفايح وجه الارض
ووجوه السموات ونفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضروري البطلان ويرد عليهما ما عرفت من معنى لا تناهي الانقسام
وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضا الضرورة وقال المص بعض ذلك الذي ذكرناه من
حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم منه وان كانت يمكن الجواب عنه جدلا ففيه للمنصف اقناع
وطمانينة باطنة وارجع انت الى انصافك في الاجوبة التي قد ذكرناها **المقصد الخامس** حجة الحكماء
على ان الجسم البسيط واحد متصل في نفسه قابل القسمة الى غير النهاية لا انه مركب اي ليس بمركب من
اجزاء لا تتجزى انواع اربعة النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان الاول كل متحيز بالذات

[illegible] ان التحيز بالذات يجب ان يكون [illegible]
في الجهات [illegible] الجوهرين فضلا عن تركب الجسم منها
بخلاف النقطة والخط والسطح [illegible] الفرضين [illegible] الجهات [illegible]
الوجه الثاني انا اذا [illegible] الشمس فان الوجه المضيء من تلك الصفحة
اي الوجه الذي الى الشمس غير الوجه المظلم اي الذي الينا وهذا ايضا ضروري فوجب ان يكون تلك
الاجزاء منقسمة وقد اجيب عن [illegible] بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون شيء واحد
منقسم في ذاته والاطراف هي اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار
مثلا اذا كانا جوهرين فهما جزآن [illegible] غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين في واحد بحيث
يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ما حاذى منه يمينه ما حاذى منه
يساره وهو بديهي البطلان [illegible] يكونا حالين في محلين متمايزين في الاشارة فيلزم الانقسام ولو قد
[illegible] النوع الثاني ما يتعلق بالمماسة وهو
[illegible] تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فليست تلك الاجزاء اجزاء لا تتجزى [illegible] لكونه
[illegible] اذا تركب الجسم منها فلا بد من ان يكون مجتمعة مترتبة مثلا صفة والا لم يكن هناك
تركيب حقيقي [illegible] فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس
فما به يماس الوسط احد الطرفين غير ما به يماس الطرف الآخر اذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين
بل كانا فيما [illegible] واذا كان الامر كذلك فينقسم الجزء المتوسط مع كونه غير منقسم لا يقال لا نسلم ذلك اي
حجب الوسط للطرفين حتى يلزمه الانقسام لجواز التداخل بين تلك الاجزاء لانا نقول بطلانه ضروري
فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا حجم واحد منهما وان
سلم جواز التداخل جدلا فيكون حيزهما اي حيز المتداخلين واحدا ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر
مقدار وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس وغيرهما من الاجزاء بالغا ما بلغ فلا يكون ثمة ترتيب بين الاجزاء
ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تاليفها حجم يزيد على حجم واحد منها وذلك كله خلاف المفروض لانا اذا
فرضنا تركب الجسم الذي هو حجم ممتد في الجهات الثلث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون منهما ترتيب
وان يكون هناك وسط وطرف ومع هذا الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل
نقول فالمداخلة بين جزئين انما يكون بعد المماسة بينهما فلا شك ان الملاقي من احد الجزئين عند
المماسة هي الملاقي منه عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك
ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم لو كان التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها
مع بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة في ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك فلا الوجه الثاني لو جاز

لان ملاقي جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين من الاجزاء [illegible] جزء لا يتجزى بل كل منهما [illegible]

ح قال لانه يستحق واللزوم يعني فانه يكون الجزء الواقع على ملتقاهما مماسا لهما الا بالكلية اي بالا يكون
يكون بكليته مماسا لشيء منهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون ببعضه مماسا
لاحدهما وببعضه مماسا للآخر ولا معنى للانقسام الا ذلك والا حقيقة الملتقيم اعني وقوعه على ملتقى جزئين
فلوجوه ثلثة الاول لا شك انه اي الجزء الذي لا يتجزى على تقدير وجوده تتحرك من جزء مثله الى اخر
اخر كذلك فالقياس بالحركة اما عند كونه بتمامه في الجزء الاول او في الجزء الثاني او عند كونه على الملتقى
والاولان باطلان لانه اي كونه في احدى الجزئين حاصلا اما قبل الحركة وهو كونه في الجزء الاول اما
بعد الفراغ منها وهو كونه في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في احدهما [illegible]
اعني اتصافه بالحركة حال كونه على الملتقى المط الثاني من هذه الوجوه لنفرض خطا مركبا من اجزاء
كثيرة مثلا ونفرض فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الاخر من الخط جزءا آخر ثم نفرض انهما تحركا اي
تحرك كل واحد منهما الى صوب الاخر التبادل حركة على السوية فلا بد ان يتجاوزا وذلك التحاذي انما
يكون على المنتصف من الخط اذ قد فرضنا الحركتين سواء في السرعة والبطوء وهو اي منتصف الخط ملتقى
الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفي الخط كما يلوح بادنى تأمل صادق
الثالث منها نفرض خطا من اجزاء وترا كالخمسة مثلا ونفرض فوق الجزئين كليهما من فوق كلا منهما
من طرف من طرفي الخط ثم نفرض انهما تحركا اي كل منهما الى صاحبه حركة سواء فيلتقيان لا محالة
في الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون هو اي الجزء الثالث على ملتقاهما لانهما
معا عليه وربما يمنع هذا لانهما اي الجزئين المتحركين يلتقيان قبل الجزء الثالث اذ شرط انتقالهما اي الى
فرض ما يسع الجزئين معا ولا شك ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا منهما النوع الثالث ما يتعلق
بالسرعة والبطوء وحاصله احد الامرين لازم اي ثابت في الواقع على سبيل منع الخلو اما انتفاء تفاوت
الحركات بالسرعة والبطوء واما تجزي الاجزاء التي لا تتجزى فانهما لا يكذبان معا في الكذب الا ان عدم
التجزي يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اعني وجود التفاوت يستلزم التجزي والاول و
هو انتفاء تفاوت الحركات منتف ضرورة ان الحركات متفاوتة في السرعة والبطوء فثبت الثاني
وهو تجزي الاجزاء بيان لزوم احد الامرين من طريقين احدهما انه اذا تركبت المسافة من اجزاء
لا تتجزى فاذا قطع السريع جزءا منها فالبطيء لا يقف لما بينا من قبل ان البطوء ليس لتخلل السكنات
فهو اي البطيء اذن يتحرك فاما ان يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطيء وهو الاول اعني انتفاء التفاوت
فيما بين الحركات او اقل من جزء اذ لا مجال لتوهم حركة اكثر من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى
لثبوت ما هو اقل منه وهو الثاني بين الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما ثانيهما اي ثاني الطريقين

المذكورتين ان علمت ان الاولى متحركة بالسرعة والبطيئة مثلا فرضتين بحيث يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى
فيمتنع ح عن انفصالها بان البطو ليس بتخلل السكنات بل بكون ذلك اي تلازم هاتين الحركتين
دليلا على ذلك اي على ان البطو ليس للتخلل منافيا لما بينت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان متلازمتين
فقيد بالقطع السريعة جزءا ان قطعت البطيئة مثلها لزم تساوي السريعة والبطيئة وهو الامر الاول او اقل
لزم التجزي وهو الامر الثاني وذلك اي تلازم السريعة والبطيئة حاصل في صورتي الاولى الدائرة
والطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة
لقصر مسافتها وهما متلازمتان اذ لو تحركت الطوقية مثلا وتوقفت القطب لزم التفكك وانقسام الرحى
الى ان يتعدد بحسب اجزائها وانما يتضح ذلك باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق
العظيم منها الى جميع الجوانب فان تلك الخطوط تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى وتتركب من اجزاء تلك الخطوط
اطواق متعددة متلاصقة بعضها ببعض الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك
منها الطوق ولم يتحرك الطوق الذي يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني
ولم يتحرك الثالث وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرها فيلزم تحرك الرحى وتفكك الرحى عند تحركها على
تمثال دوائر محيطة بعضها ببعض ولو كانت الرحى من حديد او ماهو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف
بحيث لا يمكن ان ينفك منها جزء ما بلغ السعي ذلك الذي ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها
والتصاقها حال سكونها وان كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات
ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى لم يخلق في الرحى كل هذه الغرائب والعجائب لتثبيت مذهبكم الصورة الثانية
فرجار ثابت الشعب ثلث فتثبت كلواحد منها ويدور اثنان حتى ترتسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجية
كبيرة ولا شك ان هاتين الشعبتين اعني ان الدائرتين معا بحركتهما وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك بين
الشعبتين ههنا مع عدم التناثر والتساقط ابعد من الانفكاك بين اجزاء الرحى الصورة الثالثة من وضع
على الارض يده وعلى عقبه فانه يرسم دايرتين احديهما بعقبه وهي صغرى والاخرى باطرافه وهي الكبرى وان شئت ما فرضنا اي الدائرة
على عقبه ما داعا فراس اصبعه يرسم دايرة اكبر بكثير من الدائرة التي يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان
لانه اذا تحرك راس اصبعه جزءا لم يقف عقبه والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر ونحن نعلم بالضرورة
انه لا يتقطع جزءا جزءا كيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه لا يجد الما اصلا وان شئت فافرضه
اي رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة في الفلك في كوكبين يدور احدهما قريب القطب والآخر على المنطقة
فان حركتهما في رسم الدائرتين متلازمتان والا لزم الانخراق في الفلك وان لا يكون موصوفا بالشدة
والاحكام الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة فانهما ان الظل يقع بالانتقاص من الصباح
الى الظهر قدرا من الارض محدودا كذراع او ذراعين مثلا والشمس في هذه المدة تقطع ربع فلكها فحركتهما

السريع من حركة الظل بكثير من غير وقوف الظل حين الحركة لان الشعاع الخارج عن الشمس المار براس الخشبة الواصل
الى طرف الظل انما يقع بخط مستقيم كما تشهد به التجربة الصحيحة ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك الشمس باطل لاستقامة
في الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد وصل خط شعاعي مار براس الخشبة الى طرف ظل على
الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقل الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين
راس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر
الذي كان متصلا به على الاستقامة في وضعه الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا كان خطه الجسم
مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليسا في سمت واحد وهو باطل بالضرورة العقلية الخامسة ولكن بئر فيها
حبل مشدود طرفه الاصغر بوتد في وسط البئر ثم ارسل حبل اخر من راس البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل
عند الوتد ويجر به فالدلو والكلاب يصلان الى راس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب
نصفه من غير وقوف الكلاب ضرورة فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوي هاتين
الحركتين في السرعة فاستدل بذلك على الطفرة الصورة السادسة حيث يتحرك جزء على خط متحرك
جزء اخر في جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض ا ب ج خطا ساكنا مركبا من اجزاء ثلثة ولنفرض ايضا د ه خطا
مركبا من جزئين كائنا على ا ب بحيث يكون د واقعا بازاء ا وه واقعا بازاء ب ولنفرض ز جزءا
كائنا على د من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا ا ب ج د ه ز فاذا تحرك ز بحركة خط د ه على
ا ب ج من ا الى ب فقد تحرك ه بتلك الحركة من ب الى ج وقد فرضنا مع ذلك تحرك ز على د ه من
د كان اي مقابلا لا في ابتداء الفرض لكن الآن مقابل لب الى ه اي تحرك ز الى ه وهو اي ه
وان كان مقابلا لب ابتداء لكنه الآن مقابل لج فيكون ز حينئذ مقابلا لج فقد تحرك ز بمجموع حركتيه
الذاتية والعرضية جزئين حين تحرك د بحركة واحدة جزءا واحدا زمان د ه ود كانا مجتمعين لا من خط ا ب
ج قبل الحركة والآن قد صار ز محاذيا لج وه محاذيا لب فقد ثبتت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة
وهو المطلوب وان شئت قلت فحين تحرك ز بمجموع حركتيه جزءا واحدا يكون ه تحرك اقل من جزء وفيه المراد
الذي هو انقسام الجزء **النوع الرابع** ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه ستة الاول
انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط منها من اربعة اجزاء ونجتهد في ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية
الاجتهاد فذلك المربع ستة عشر جزءا هكذا :::: فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر الواصل
بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية ايضا اربعة اجزاء لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني
من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فالقطر كالضلع في المقدار وانه مع بشهادة الحس
والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوي
مربعيها كما بين في الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان

متساويتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول لانا نقول لم لا يجوز في المربع المذكور ان يكون القطر اطول لكن
بان يقع بينها اي بين اجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذي بين كل جزئين من اجزاء
القطر ان وسع جزءا كان القطر مثل مجموع الضلعين لانه سبعة اجزاء هي الاربعة المذكورة والثلثة
الواقعة في الفرج الثلث بين جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة في بعض دون البعض تحكم محض لا
الضلعين سبعة ايضا لاشتراكهما في جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطلة حسا وبرهانا وان كان الخلاء
الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها اقل من ان يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه
الوجه الثالث مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة عشرة اجزاء فنقول قام البرهان في
شكل العروس على ان مربع وتره اي وتر قائمة المثلث كمجموع مربعي الضلعين ولكن مربع كل ضلع في المثلث
المذكور مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر جزءا وذلك
لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها
مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جزء من المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء وحينئذ الى الكبير الذي
تتم به الجذر المذكور الوجه الثالث هذا المثلث القائم الزاوية اذا طبقنا راس وتره اي وتر قائمته على
ضلع من ضلعي القائمة منصوب نحو السماء وعدنا رجله اي رجل الوتر من الطرف الآخر اسلم موضوع على
جدار قائم على سطح الارض بعد اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما ينحط من هذا الضلع
المنصوب شيء والمقصود انه كلما ينحط راس الوتر عن شيء من هذا الضلع ينحط من ذلك الضلع شيء اي
يخرج رجله عن ذلك الضلع بشيء وهكذا الى ان يصل راسه الى اسفل الضلع المنصوب فان كان ما يخرج سفلا
مثله اي مثل ما ينحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذي خرج من طرفه اسفل الان
بعض الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل الفاضل عليه اي على هذا الضلع اعني مقدار الانجرار وهو اي هذا
الفاضل مثل الضلع الآخر اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع الضلعين يكذبه
الحس والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما ينجر اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزء انجر اقل من جزء وهذا الوجه
يليق بالنوع الثالث من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما الوجه الرابع
بيان فيها تقدم الوجود الدائرة وامكانها ينافي وجود الجزء الذي لا يتجزى كما تبين من قوله فاذا فرضنا
دائرة فلا بد ان يحيط بها مركبا من اجزاء لا تتجزى فان كان ظاهر تلك الاجزاء الاكبر من باطنها حتى اذا تلاقت
ظواهرها بواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره انقسم الجزء لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن
اصغر والا اي وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها فبين كل جزئين من اجزاء المحيط في جهة ظاهرها خلاء
بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الجزء المفروض ان كان منها ملاقيا معا
لما ليس بملاق على انا نقول فان كان الخلاء الواقع بين كل جزئين مقدار ما يحق بهذا كان ظاهرها اي ظا

محيط الدايرة ضعف باطنها على ذلك التقدير والحس يكذبه فان محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه وان كان ذلك الجلاء اي كل واحد منها او بعضه اقل من قدر ربع جزء لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه واما الاخلاء بان يكون ظاهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت بينهما فيكون ح باطنها اي باطن محيط الدايرة او باطن الدايرة فانه قد يطلق على محيطها كظاهرها في المقدار وهو اي باطنها كظاهر دايرة اخرى محاطة بها لانطباقه عليه فظاهر المحاطة ايضا كباطنها لما عرفت في المحيط وهي اي الدايرة المحاطة كثالثة ورابعة اي دواير اخرى بالغة ما بلغت فيكون اجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية منها وبطلانه لا يخفى والاظهر في تقرير هذا الوجه ما ذكره في الملخص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى دايرة لانا اذا جعلناه دايرة فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاطة بها ثم هكذا يجعل الدواير محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دايرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدايرة العظيمة جدا على اجزاء الدايرة المفروضة اولا التي كونها صغيرة جدا واما ان لا تتلاقى في ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق فظهر ان امكان الدايرة ينافي وجود الجزء الوجه الخامس برهن اقليدس في المقالة الاولى من كتاب الاصول ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون لنصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين تنقسم الى غير النهاية وانه ينفي الجزء الوجه السادس برهن اقليدس في تلك المقالة على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض الخط مركبا من اجزاء وترا فتنصيفه مثلا لزم تجزي الجزء الوسطاني

المقصد السادس

في تحرير مذهب الحكماء في الاجسام البسيطة الطبايع قالوا لما تقرر بالبرهان ان الجسم البسيط كالماء مثلا لا ينفصل الى اجزاء لا تتجزى وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة واحدة او في جهتين فقط فقد ثبت انه متصل واحد في الحقيقة لا مفصل فيه اصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية اي لا يصل قسمته الى حد يقف عنده كما مر والا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لا تتجزى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا ينتهي قسمته فيكون قابلا للانقسامات غير متناهية والقسمة اما بالفك كسرا او قطعا والفرق ان القطع يحتاج الى آلة نافذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة وللكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف عرضين قارين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض او غير قارين في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره

كما ستبين ومحاذاتين واما بالوهم والفرض فمنه الثلاثة وجوه القسمة في الجسم نعم قد يمتنع عن القسمة الانفكاكية مانع كصورة نوعية
كما في الافلاك او صلابة شديدة كما في بعض الاجسام العنصرية او فقدان آلة يحتاج اليها في القطع او صغر يمنع لانه عسر معه
القطع ولا الكسر واما القسمة الفرضية فلا تقف ابدا وقد يعين الحصار القسمة في الثلاثة المذكورة بانها اما مؤدية الى الافتراق وهي
الفكية او لا وح اما ان يكون موجبا للانفصال في الخارج وهي التي باختلاف العرضين او في الذهن فهي الوهمية وانما
ذكر العرض المقابل مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لا يقف
لاحاطته بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم
قطعا ان الجسم المتصل في نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا
الاختلاف باعث للوهم على فرض الآخر وح ان يقال الانفصال اما في الخارج كما في القطع والكسر واما في الذهن
فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض او لا بتوسطه كما بالوهم والفرض فيظهر ان القسمة قسمان انفكاكية وهي
قسمة خارجية تنقسم الى قسميها وغير انفكاكية وهي قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وهي تنقسم الى القسمين المذكورين هذا
هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية اي الكسر والقطع والوهمية كما اشرنا اليه ويجعل ما باختلاف الاعراض قسيما للوهمية
المجردة كما في الكتاب فعليك بواسطة امر باعث وبلا واسطة ذلك بالتشبث في موارد الاستعمال المقصد السابع
في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا فالجسم البسيط متصل في حد ذاته كما عرفت وهو
قابل للانفصال الانفكاكي كما اذا اصب ماء الجرة في انائين فثمة اتصال اي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه وهي
الصورة الجسمية ونعني انه اي ذلك الجوهر المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر يقوم به الاتصال اي الجوهر المتصل
على معنى انه يختص به اختصاصا ناعتا فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرء عليه الانفصال زال اتصاله
وصار منفصلا وح نقول فان ثمة امرا قابلا للاتصال تارة وللانفصال اخرى وذلك القابل لهما ليس نفس
الاتصال ضرورة ان القابل الثالث للشيئين اللذين يزول كل منهما بحصول الآخر غير كل من الشيئين المتزايلين
فالقابل للاتصال والانفصال مغاير لكل منهما او نقول قابل الاتصال والانفصال باق مع الانفصال والاتصال
لا يبقى مع الانفصال فهو غيره اي قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشيء لا يكون قابلا
لنفسه ولا لما ينافيه فهذا الامر الذي هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال هو الذي نسميه بالهيولى الاولى
التي يحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا
وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنه حيث كان ح متصلين وتلخيصه انهم لما اثبتوا تواردت
المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورة جوهرية اتصالية قابلة للكميات المتواردة لوات الكم المتغير غير الاتصال
الباقي بحاله اثبتوا ايضا تواردت الاتصالات المختلفة بالتشخص على امر باق على حاله بالقوة كون الاتصال المتبدل عنه
بالقبيلة وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة والمركب منهما جسما وربما يقال في المباينة لدلائلهم الهيولى على
تقدير وجودها اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة لا منفصل فيها واذا كانت كثيرة كما بعد الانقسام كا

منفصلة فهي قابل للاتصال [illegible] الانفصال فلو اقتضت قبولها اثبات الهيولى كما ذكرتم في الجسم لزم ان يكون للهيولى هيولى
اخرى فيتسلسل الكلام [illegible] التسلسل في امور مترتبة موجودة معا وهو محال هذا الذي ذكرنا في المعارضة منع عنهم بما
ذكرنا من ثانية فانا [illegible] الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى
اخرى والاثبات امرين احدهما ان ما يقال الاتصال المغاير للاتصال الذي هو حال فيها حتى يكون في متصلا في حد
ذاتها [illegible] الاتصال المغاير يزول عنها ويعود اليها حتى يثبت في ذات الهيولى شيئان الاتصال
المتعاقبين [illegible] هيولى اخرى وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها اي وحدة الهيولى
[illegible] الجسمية [illegible] من الاتصال وقابلها من الجسمية فهي قبيل [illegible] الانفصال هو واحدة متصلة بالقوة
[illegible] بالصور المتعددة الحالة فيها والا فهي في نفسها لا واحدة ولا كثرة ولا متصلة
[illegible] لها في الصفات المذكورة [illegible] الصورة فهي متصفة بها تبعا لها لا في حد
ذاتها [illegible] هذا البرهان الذي [illegible] على اثبات الهيولى [illegible] قال من يقول كذيمقراطيس واتباعه
[illegible] الاجسام [illegible] هي اجسام صغار صلبة [illegible] والوهم بحسب الجهات الثلث لكنها غير قابلة
[illegible] انها [illegible] في الخارج والاتصال [illegible] اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن
[illegible] كل [illegible] بالحقيقة وغير قابل [illegible] الانفكاك بل للانفصال الوهمي والجسم الذي
يقبل الانفصال الفكي [illegible] مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين
تلك الاجزاء [illegible] قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار يجتمع ويفترق ومحصول ما ذكره
[illegible] الذي [illegible] الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفردا او
يكون [illegible] الى اجسام متفرقة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام
[illegible] الفلكي فلا يثبت الهيولى [illegible] المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل في نفسه
[illegible] ولا يثبت [illegible] تلك الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها ولا مقاديرها
[illegible] كل [illegible] تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي يحدث فيه القسمة الوهمية
[illegible] المواقف لما في الماهية
[illegible] قابل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز
[illegible] جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء [illegible] الجزء الاخر من
الانفصال الواقع والاتحاد الاتصالي فيجوز الفصل على المتصل [illegible] من الاتصال [illegible]
[illegible] الاربعة [illegible] في الماهية فيكون [illegible] عن قبول الانفصال
والاتصال [illegible] والاول [illegible] قطعا [illegible] الثاني [illegible] الاجسام الصغار قابل
[illegible] الانفصال [illegible] لا يكون [illegible] نوعه في شخصه [illegible]

بل انه ما يحصل ما يحتج به عند نفسه الى ان قابل الاتصال والانفصال بالفعل وتحصيل المط الذي هو اثبات
الهيولى وقد يتمسك اي في اثباتها بما ذكره ابن سينا كون الاجزاء التي هي مكملة الاجسام الصغار متشابهة في الماهية كما اشرنا
اليه وهو ممنوع لجواز ان يكون مختلفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان في النوع واستبعاد
تركيب الماء المتشابه في الحس من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث و
ان بني الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا ثم نقول وعلى تقدير تماثلها قد يكون تشخص احدهما مانعا
من ذلك القبول او تشخص الاخر شرطا له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين
فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط وهذا مدفوع بما مر منه ان المانع من القبول لا يكون لازما والا انحصر
في الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المط
وربما اعترض على بيان الهيولى بان يقال الاتصال هو الوحدة والانفصال هو الكثرة وهما عارضان للجسم
فالبيان اي فالشبهة بيان كون الاتصال جزءا من الجسم حتى يثبت تركيبه من الاتصال والامر القابل له
فالا ثبت هذا المنع اي يمنع كونه جزءا منه وهذا الذي يقال فيه التزام لثبوت امر غير الاتصال قابل والانفصال
وتسليم النزاع في كون الجسم ذلك القابل وحده او مع هذه الاتصال المقبول ولا شك ان الصورة الاتصالية
اي الجوهر الممتد في الجهات الذي تعين نفي الجزء اتصالي في نفسه اول ما يدرك من جوهر الجسم اي حقيقته بل
هو الجسم في بادي الرأي المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المتصفة به
الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتهما وان هناك جوهرين احدهما قابل والاخر مقبول فيصير النزاع في ان الجسم ماذا
نزاعا لفظيا لا فائدة فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القابل ان هناك جوهرا وارد هذا الجوهر المتصل
لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذي هو الوحدة والانفصال
الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضان يعتوران عليه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان اخر ما يحلل
اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطريق الرد عليه يلزم من ذلك ان يكون التفريق
اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتي تحقيقه وههنا سؤال اورده بعض
وذلك السؤال هو ان الاتصال اذا كان جزءا للجسم كما زعمتم فزواله الذي هو الانفصال يعدم هوية الجسم لانتفاء
الكل بانتفاء جزئه فلا يكون الجسم قابلا له اي لزواله اعني الانفصال واذا كان الجسم قابلا لزواله كما ذهبتم
اليه فلا بد ان يبقى مع زواله واذا بقي معه فليس هو اي الاتصال جزءا للجسم فالحاصل ان كون الجسم قابلا
للانفصال الذي هو زوال الاتصال ينافي كون الاتصال جزءا له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع
المتنافيين وظن المص ان ذلك السؤال مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال اي لفظه
يقال للصورة الجوهرية التي بها الجسم يقبل الامتدادات الثلث وهو امر لا ينعدم عن الجسم بحال من الاحوال
اذ لا يتصور بقاء الجسم مع زوال هذه الصورة عنه ويقال ايضا على نفس الامتدادات وهو لم يعني جزءا للجسم بل هو عرض

فلا يكون متقوما بالجوهر بل عارضا له فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا تشكل باشكال مختلفة المقادير مع بقاء
صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري اذ لا
يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا يبقى الكمية المعينة وايضا لا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزوال
جاز ان يقال فذلك القابل انما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم الجوهر مغاير لها متصف بها فلا يثبت
الهيولى فما ذكره ليس جوابا للسؤال وجوابه الذي يجاب به الحق ان قولنا الجسم قابل للانفصال ليس معناه ان شخصا من الجسم
باقيا على هويته الشخصية الاتصالية يتوارد عليه اتصال واحد تارة واتصالان آخران تارة اخرى فانه غير معقول كيف وهي
وكيف يكون الواحدة بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان ثمه امرا مستحفظا للماهية الجسمية وللهوية
الشخصية معلوم البقاء في الاحوال الطارية على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه وتتوارد عليه الهويات
الشخصية فتارة يكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان او اكثر فذلك الامر المستحفظ هو القابل الحقيقي للاتصال
والانفصال وهو مغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة على تقدير كونه متصلا في نفسه اذا جعل في الكيزان فقد
زالت هويته الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا حتى صار متشخص واحد اشخاصا متعددة اي ال
شخص كان متصلا اتصالا واحدا ثانيا حصلت اشخاص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية
على ذلك التقدير وثم امر باق في الحالين هو معروض تارة للاتصال الواحد وتارة للاتصالات المتعددة والدليل
على ان ثم امرا باقيا هو انه ليس نسبة هذه الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك الشخص الذي كان في الجرة كنسبة
سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية بزوال جزء وبقاء جزء آخر بل
بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان الامر كذلك بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر
المتصل الواحد اذا ليس باقيا فالباقي جوهر آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا
ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان
التفرق اعداما له بالكلية وهذا الذي قرره في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك
الانفصال [illegible] وربما قالوا في اثبات الهيولى الجسم له قوة وفعل وذلك لان كل جسم فهو من حيث
جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة والبسيط لا يكون كذلك لان الواحد
من حيث هو واحد لا يكون [illegible] قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة
الى شيئين [illegible] بالنسبة الى شيء واحد الا ترى ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة
فهي بالقوة في بعضها [illegible] وربما استدلوا في اثبات الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن
في الجسم [illegible] حتى تصور له المقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام
شيء اليه وانفصال [illegible] وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود للتعقل للمقدار الا انها
لا تستلزم مقدارا مخصوصا فيجوز ان يكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر والكون والفساد

اى بما يستعقبها صورة ولبس اخرى جوهر هو الهيولى وفساده اظهر لان المتبدل في الكون
والفساد هي الصور النوعية فيجوز ان يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور
التي استعين بها مبني على وجود الهيولى فيلزم الدور وعمدة المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير وجودها اما
ان يكون لها حصول في الحيز اولا يكون فان كان لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل
الاستقلال فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لابد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات فلا معنى للجسم الا
ذلك وايضا فالصورة الجسمية حينئذ مثل الهيولى فليست تحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل والا
كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها اولا يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل
التبعية للصورة الجسمية فالهيولى صفة حالة في الجسمية تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم وان لا
اى وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا فلا تختص الجسمية بها اختصاصا ناعتيا لانه اى لان ما لا
تحيز له اصلا امر معقول محض لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه
وقد يجاب بانا لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية كانت صفة للجسمية فان تحيز الشئ بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله
في الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى
لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها فتكون
موصوفة بها لا صفة لها وقد يقال في نفي الهيولى وابطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين
كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلهما ولم يحتج في ثبوت شئ منهما له الى برهان واللازم باطل فانا نعقل الجسم لا نعقل
الهيولى ونحتاج في اثباتها الى البرهان والجواب منع تعقل حقيقته يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة
الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع **المقصد الثامن في تفريعات** لهم على وجود الهيولى احدها اثبات الهيولى
لكل جسم وانما احتيج الى هذا الاثبات اذ تلك الحجة التي هي المعول عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال
كما عرفت لا تثبتها الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل كالعنصريات ولعل بعض الاجسام لا يقبلها
كالفلكيات على رأيهم فلا بد لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر فقال ابن سينا طبيعة الاتصال
اى الصورة الجسمية المتصلة في نفسها التي في جميع الاجسام الطبيعية طبيعة واحدة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية
اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى
غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا
موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار
فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكلما كان اختلاف
بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف فاذا ثبت احتياجه
اى احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية الى المادة في الاجسام العنصرية لانه حال فيها امتنع

قيامه بجسم في شيء من الاجسام والا اي وان لم تمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلا كان ذلك الاتصال الجوهري في حد ذاته غنيا عن المحل والغني عن المحل لا يحل فيه اصلا وبالجملة فالحقيقة الواحدة النوعية لا تختلف لوازمها ومقتضياتها فيكون بالنصب على انه جواب النفي قايمه بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا يكون جوهرا مرة وعرضا اخرى اي كما ان انقلاب الحقايق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه ان لا يكون تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي اي لا نم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية [illegible] الى اثباته [illegible] ما ذكرتموه من اختلافها بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع لان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كالمقدار [illegible] وجودها الا بان يتنوع بفصول مقومة لها وان تنوع بانضمام اليها امور خارجة عنها لم قلتم انها ليست كذلك وان سلم ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية فقد يجوز ان يتقوم بالمادة تارة ويتقوم بنفسه اخرى ولا محذور في ذلك اذ قد لا يكون الشيء محتاجا لذاته الى المحل ولا غنيا لذاته عنه بل يعرض كل منهما له عن علة فلا يلزم ان لا يكون الغني بذاته عن شيء حالا فيه ويمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون محتاجا الى المحل او لا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة ومستغنيا في حد ذاته عن المحل يستحيل حلوله فيه اما المعارضة بالطبيعة الجنسية بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع ان [illegible] فقد تقتضي في الانسان ان [illegible] في الفرس فقد عرفت جوابه حيث منع ما على ان [illegible] في الوجود الا بعد حصول الفصل بعينه وهما متحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود والطبيعة الجنسية في الخارج حقايق متخالفة بحسب فصولها المتنوعة فجاز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة [illegible] حقيقة [illegible] اختلاف لوازمها تاثيرها اي ثاني تعريفات الهيولى ان الهيولى [illegible] عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك لوجوه الاول الهيولى المجردة بالفرض عن الصورة [illegible] يكون الهيولى [illegible] او [illegible] جسم لامتناع الجوهر الفرد وذلك لانها اذا [illegible] ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما اي صورة جسمية لانها الجسم في بادي النظر كما مر [illegible] وان انقسمت في جهة واحدة او في جهتين فقط كانت خطا او سطحا [illegible] الجوهر الفرد [illegible] فيكون الهيولى [illegible] محالا في الجسم المحال [illegible] الجسمية [illegible] وان لم تكن اليها اشارة بان لا يكون متحيزة [illegible] ولا قابلة للاشارة [illegible] فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان تحصل في جميع الاحيان او لا تحصل في شيء منها او تحصل في بعضها دون بعض والاقسام الثلثة باطلة [illegible] بالبطلان ضرورة لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر والاخير لعدم المخصص بالنسبة اليه

وذلك التخصيص لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا النسبة الصورة الجسمية فانها تقتضي

حيزا مطلقا لا معينا فان قيل لعل صورة نوعية تحصل في الهيولى مع حصول الصورة الجسمية فيها فتخصصها بحيز

معين قلنا الصورة النوعية يقتضي ما ذكرتم بالحيز المعين من الارض مثلا نسبة العناصر الكلية اقتضاء بحيز معين بل المخصص

فان نسبة اجزاء العنصر الكلي الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه حاصل في حيز معين قلنا [illegible]

[illegible] سبقت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام في تخصيصه بحيز معين من

اجزاء حيز الكل فان الهيولى الجسمية مع تلك الصورة النوعية اما ان تحصل في كل واحد من تلك الاجزاء او في

بعضها او [illegible] في شي منها والكل باطل وقد يقال جاز ان تقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من الاحوال

لمعين [illegible] المكان الكلي ايضا قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلي فلا حاجة في التخصيص الى غير

الصورة النوعية فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر بامكنتها الجزئية قلنا تلك الاجزاء

مفروضة فيه لا موجودة في الخارج فلا تقتضي مكانا وايضا جاز ان يعرض هناك حالة مخصصة الاجزاء [illegible]

معين والجزء من الارض انما اختص بحيزه المعين الذي هو فيه لكون مادته قبل تلك الصورة الارضية

كانت لها صورة اخرى مخصصة لذلك الحيز او مخصصة لحيز آخر ينتقل ذلك الجزء منه [illegible]

والحاصل ان المخصص لذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب [illegible]

الماخي ذلك الحيز او في حيز آخر ينتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق [illegible]

السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم والجواب عن هذه الوجه من الاستدلال [illegible]

عدم القادر المختار وانه لا تخصص بالحيز المعين الا الصورة وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية اذا حلت

في الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذي اوجد الجسمية فيها باختياره الوجه الثاني [illegible]

اي للتجرد الذي هو الهيولى فعل وقبول يعني ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها [illegible]

واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشي الواحد البسيط الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل [illegible]

يكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة نقض الوجه الثالث لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته جاز [illegible]

الى جزئين مثلا مع نقول مادة الجزء ومادة الكل ان تجردتا معا فان كانتا واحدة لان لا يتميز مادة الكل على

ما انتهى [illegible] حيزه وذلك محال وان لم يكونا واحدة كان مجموع المركب من مادتي الجزئين

مادة الكل [illegible] على مادة الجزء فثمة مقدارا باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان [illegible]

الممتد في الجهات هو الجسمية كما مر فلا يكون الهيولى مجردة وقد عرفت [illegible]

اما في الثاني فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما في الثالث فلان [illegible]

يوصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان انما يتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها [illegible]

ثالثتها اي الثالث التقاسيم ان الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى لوجوه ثلثة الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى [illegible]

اما مشارا اليها فيلزم ان يكون مشارا اليها فان كانت منقسمة الى الابعاد ان تلك المشار اليه متناهيا في جميع الجهات لتناهي
الابعاد فكانت مقرونة بشكل اي شكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها
به فكل متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل الثابت للصورة المجردة اما لنفس الجسمية ولوازمها فكل
جسم يجب ان يكون له ذلك الشكل العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها في الجسمية المقتضية له فيتساوى
الكل والجزء في الشكل والمقدار المخصوصين من غير مرجح له او لا لنفس الجسمية بل لسبب آخر فيكون الصورة المجردة قابلة
لتغيره اي لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له فتكون هي اي ليس قبول شكل آخر الا بالفصل والوصل والصورة بدون
الهيولى غير قابلة للفصل والوصل وقد ابطلناه بما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مغايرا للهيولى وان كانت تلك الصورة
المجردة غير مشار اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد الجوهري الممتد
في الجهات الملزوم للامتداد العرضي ذهنيا وخارجا ولا يمكن ان يتصور هذا الامتداد بلا حيز ولا اشارة والمفروض انه يكون
الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة الجسمية امرا عقليا محضا لا تعلق له بالحيز اصلا فيمتنع مقارنتها للمادة
المجردة لوجوبها كسائر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال تتميم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة
فذلك الشكل اما للجسمية وحدها او لسبب آخر فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة للاشارة الجسمية او غير قابلة لها بل جعل
هذا الترديد في المحض دليلا مستقلا لكن هذه الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة فهي لا محالة في جهة ومختصة بمادة
وان لم تقبل فهي غير الصورة التي تشير اليها حال كونها مادية لا يقال هذا الذي ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة
اذا اقتضت وحدها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل
على ذلك المقدار ينتقض بالفلك اذ شكله مقتضى ذاته التي هي صورته النوعية وجزؤه ككله في تلك الصورة المتنوعة
ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل المخصوصين مقابل يجوز ذلك فان الافلاك الخارجة والتداوير اجزاء
للافلاك الكلية مع امتناع التساوي في المقدار وان كانت متساوية لها في الشكل الكروي لانا نقول لولا مانع
اقتران بجزء الفلك لكان شكل جزئه ومقداره ككله بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما لكن ثم مانع يمنع من التساوي
في الشكل والمقدار جميعا وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة
الفلكية فاقتضت لها صورته النوعية الحالة فيها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين فامتنع ان يكون للجزء من الفلك
ذلك الشكل والمقدار والا لم يكن جزءا وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل وثم
من وجه النقض بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسيط فانها قد تفرض مضلعة لا مستديرة ونعم ان المانع
حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل مسدد بان الشكل من لوازم الوجود والوجود دون الماهية فاذا انتفاء طبيعية
لم يكن اقتضائها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال والفهد الجزئية مطلقا مانعة من المساواة
في الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتاخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية واما في الصورة الجسمية لو تجردت عن
المادة فلا يكون هناك الا الطبيعة الجسمية المشتركة ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية جزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة

فلا يتصور اختلافها في الاشكال لاتحادها في الماهية فلا يكون تشكلها بالانفصال عن اختلافهما بالشكل

عن الدليل لينقض المذكور سابقاً على ان يقال ان التشكل وتبدله انما يكون بالاتصال والانفصال كما ترى

في الشمعة فانها تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة

المجردة الى سبب مغاير للقابل الجسمية كونها قابلة للتشكل آخر استقلالها لقبول الفصل والوصل كما زعمتم ولا

يجاب عن هذا المنع بان ذلك اي تبدل الاشكال يقتضي لا محالة القسمة الوهمية لولا تصور تبدل شكل فيما

لا يمكن ان يفرض فيه شئ دون شئ وهي تقتضي القسمة الانفكاكية كما مر الى القسمة الانفكاكية ويلزم المحال المذكور لانا نقول

لو كفى ذلك في دفع المنع لاستدل بالدلالة على المطلوب بان يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة

الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية لقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا فكان هذه

المقدمات المذكورة في دليلكم كلها ضائعة لا حاجة اليها ويمكن الجواب عن هذا الذي قلنا بانه لا ينفي صحة الكلام

وصحة الدليل مقصداً بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو اقصر الثاني من الوجوه الثلثة الصورة الجسمية

لو خلت عن الهيولى وقامت بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلا تحل فيه اصلا لكنها حالة فلا يجوز خلوها عنه

وقد عرفت جواب الثالث من تلك الوجوه ان يقول على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة لو فرض الكل

ليعارضه صورة قبل التجزية وبعدها فان كان لا تميز ثم بين صورة الكل وصورة الجزء فالشئ مع غيره كهو لا مع

وان كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث التعين انه لا تميز ولا تعدد بين الامثال اي بين افراد ماهية

نوعية الا بالمادة وعوارضها فهي اي الصورة الجسمية مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هف وقد

عرفت ما فيه من انه مبني على عدم القادر المختار وان تمايز الامثال يحصل بالمادة وكلاهما ممنوعان فلا نكرره

ورابعها اي رابع تعريفات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة قد علمت في مباحث الماهية انه لا بد

في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج احد الجزئين الى الآخر فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم

منه دور صح فلا بد بين جزئي الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة و

الا لتقدم لها اي للهيولى وجود قبل وجود الصورة لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا ان المادة

لا تكون بالفعل الا بسبب الصورة لان الشئ الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده

وايضا لو كانت الهيولى علة للصورة لاجتمع فيها اي في الهيولى القبول والفعل بالنسبة الى شئ واحد فانها حينئذ فاعلة

للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبني على ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه وايضا

لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة وانها في حد ذاتها القبيل صورة لانها لها فلا يكون علة للمعينة اي لا يكون علة

للمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل نسبتها للمادة الا مجرد

القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر ولا الصورة اي ليست الصورة ايضا علة للهيولى لانها

حالة فيها فتحتاج الصورة في وجودها اليها ويتجه على هذه العبارة انه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة فلا و

ان يقال فلا يكون تقدم وجوبها لو كان علية الصورة علة للهيولى لانها اى الصورة لا توجد الا مع التناهي والشكل
التابعين للهيولى المستندين اليها لانهما من توابع المادة المتأخرة عنها وما مع المتأخر متأخر كما ان ما مع المتقدم متقدم فيكون
الصورة متأخرة عن الهيولى فلا يكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم متأخر ما مع المتأخر انما يظهر صحته في المعية والتاخر
الذاتيين دون غيرهما وايضا ليست الصورة علة للمادة للزوم انتفائها اى انتفاء المادة عند عدم الصورة الجسمية
حينئذ لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة
الجسمية تتبدل وتتبدل عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة
المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص
لا بد ان يكون علته ايضا علية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد فنقول التلازم بينهما
انما كان مبنيا على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة في ابقائها لان الصورة تتعاقب عليها تتوارد
عليها اذ لو فرضنا زوال صورتها عنها وعدم اقتران صورة اخرى بها لعدمت ابدا لامتناع بقائها
خالية عن الصور كما مر اى تلك الصور المتواردة عليها كالدعائم تزال واحدة منها من السقف ويقام
مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا على حالها بتعاقب تلك الدعائم وحاجة الصورة الى الهيولى
في التشخص والعوارض اللازمة لتشخصها اذ قد علمت ان تشخصها وتعددها بالمادة وما يكتنفها من الاعراض وعلمت
ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور تنبيه لما
ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل لكل جسم من الاجسام صورة نوعية بحسبها
تتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك لانها اى الاجسام مختلفة في اللوازم كقبول الاجسام
الانفكاك وقبول الالتيام والتشكل التابع لها بالسهولة كما في العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء او عسر كما
في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه اى عدم قبول ذلك الانقسام والالتيام والتشكل كما في الفلكيات
وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم للجسمية المشتركة بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان يكون
معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا يكون مبدأ لامور
مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية بل لا بد ان يكون ذلك لامر مختص اى ثابت لبعض
من الاجسام دون بعض ويجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما لما يمكن انفكاكه عما هو لازم اليه فان كان
ذلك الامر المختص اللازم قوة ما بالجسم فهو المطلوب اذ لا نحتاج من ان يكون جوهرا فثبت في الاجسام جواهر
مختلفة هي مبادى آثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك والاتى وان لم يكن مقوما
[illegible] بل كان قائما به كان الكلام فيه لاحتياجه الى امر آخر مختص يستند هو اليه وتسلسل قال الامام
الرازي الذي حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والالوان وغيرها مستند الى قوى موجودة
في الاجسام واما ان تلك [illegible] اسباب لوجود الجسمية حتى يكون صورا مقومة فلا بل الاقرب الظاهر عندنا انها من

تبديل الاعراض وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم في الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية
المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلا بد من استنادها الى صور اخرى مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان هيولى
الافلاك متخالفة بالماهية وكل واحدة منها لا تقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل
هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى ونحن
نقول لهم لم لا يجوز تعاقب صور بلا نهاية فكم لم لا يجوز تعاقب اعراض بلا نهاية بل هذا الضرب ايضا فلا حاجة
الى اثبات الصور النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان موادها لا تقبل الا ما هو عارض لها واجاب
بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر جوهري مختص وربما
يستدل على اثبات الصورة النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع باردا فثمة امر هو مبدأ للكيفية باق
يرد الماء الى الكيفية الزائلة اجيب عنه بان القاسر قلنا ان سلم ان في الجسم امرا هو مبدأ للكيفية فلا يجديكم ومن اين
يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على انا لا نسلم ذلك بل نقول لم قلتم انه اي عود الماء الى البرودة
ليس بفعل الفاعل المختار على طريقة جري العادة وهذا الفرع الخامس اعني ثبوت الصور النوعية مع ضعفه لعدم صحة
ادلته اصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية فتحققه واتقنه كيلا يحتاج الى التنبيه على ضعف ما
يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازي لما فرغنا عن بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم
نشرع في اثبات الحيز الطبيعي الا ان المصنف جعله من توابع الهيولى فقال سادسها كل جسم له حيز طبيعي تقتضيه طبيعته حصوله
فيه ضرورة انه لو خلي الجسم وطبيعته اي فرض ابتداء وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه من التاثيرات الغريبة لكان
له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم الا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا بل لا بد ان يحصل في حيز معين ولا
يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز
كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل الى امر داخل فيه مختص به هو المراد
بالطبيعة قلنا ما ذكرتم ممنوع بل لو خلي الجسم وطبيعته لكان كالمحدد لا مكان له كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه او نقول اذا خلي
وطبعه يكون نسبته الى الاحياز كلها سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه في نفس الامر عن
تاثير المختار وتخصيصه واقول لو فرضت الاحياز كلها خالية عن الاجسام ثم فرض انه خلق الارض وحدها كان نسبتها
الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمة مركز ولا محيط واذا حصلت الارض باسرها في اي حيز اتفق وجب ان يقف
فيه ولا ينتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما يتوهم من ان الارض طالبة للمكان الذي هي فيه بالطبع كما قال
ثابت بن قرة فانه قال ليس لشيء من الامكنة حال يختص بها دون غيره حتى يتصور ان بها شيئا طالبا له بالطبع دون
ما عداه واذا رأينا مدرة الى فوق فانما يعود المدرة الى مركز الارض لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل لان
الجزء مائل الى كله الذي يجذبه بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما
مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم خلي

من المكان الطبيعي حتى يجيء الآن حجر لا يستقيم ذلك الحجر اليها الطلبه للامر العظيم الذي هو شبيه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت
في جوانب العالم ثم اطلقت احيزها المكان تتوجه بعضها الى البعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها قال ولان كل جزء
يطلب جميع الاجزاء الطبيعية فاطلبا واحدا ومن المحال ان يلتقي الجزء او بعد كل جزء لا جزم طلب ان يكون قربه من
جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض
وكريتها بان يكون كل جزء بعدها طالبا للمركز كذا نقل عنه في المباحث المشرقية وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم
بحيث لو خلي وطبعه المكان يقتضي غير اجزائها الكل جزء من الارض فانه يطلب حيزا منها من اجزاء حيز الارض ويكون
المخصص لذلك الجسم بحيز معين امرا من خارج كما ان مخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان
الكلام فيما اذا خلي الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه واما جزء الارض فانه لو خلي وطبعه لاتصل الجملة
فلم يبق موجودا منفردا يقتضيها للمكان وما دام موجودا على حدة فانه لا يخلو عن قاسر فرعان على ان الكل جسم مكانا
طبيعيا الاول ان يكون جسم واحد مكانان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما فان طلب الاخر فهذا المكان الذي
هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب غيره والا اي وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما [illegible]
طبيعيا له طالبا لحين ما خلي وطبعه والتالي اذا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا
بحسب ظاهره فيما اذا لم يكونا من المكان القسري في جهة واحدة او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا
او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد الثاني من الفرعين الجسم البسيط
له مكان طبيعي كما عرفت ومكان المركب اي مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر باعداه ويجذبه
الى حيزه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك الحيز وان تساوت البسايط كلها فيه فالمكان الطبيعي له هو الذي
اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو اخرج المركب المتساوي البسايط عنه اي عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه
ثم خلي وطبعه بل تسكن [illegible] بعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا والبسيطان المتساويان في الحجم والمقدار قد يختلفان في القوة فانه
اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والماء فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء المائية للميل الصاعد او بالعكس
[illegible] بل كان الناقص في المقدار اقوى في القوة فالمعتبر التساوي في بسايط المركب هو التساوي في القوة دون الحجم
والمقدار وقد يقال اخذ ويقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا في القوة وكان
هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما مانعا
للاخر في حركته اولا فان لم يمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا مثل ان يكون النار من تحت
والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الاخر اولا فعلى الاول تقاوما فيحتبس
المركب في ذلك المكان لا سيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني ينجذب المركب الى حيز ما هو
اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلب
[illegible] المركب يطلب في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء [illegible]

حصل المركب في حيز العنصر الغالب كما لو تواقع كانت قباقيته كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط لتعادل الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا في الحيز لكنهما يشتركان في الميل الى السفل فيغلبان على الآخرين بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي حيز الغالب هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتضي آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل المركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم

الفصل الثاني من فصلي المرصد الاول في اقسام الجسم الطبيعي الذي تبين في الفصل الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها اي من تلك الاقسام وفيه اي في هذا الفصل الثاني مقدمة واقسام خمسة المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب وليظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما والجسم البسيط له رسمان مشهوران الاول ما جزؤه اي كل جزء منه يساوي الكل في الاسم والحد كالماء قال الامام الرازي هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه المادي وحده او الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لا بد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا اي مقداريا والى ذلك اشار المصنف بقوله والمراد بالجزء المذكور في رسم البسيط هو الجزء المقداري والا و الهيولى والصورة فانهما جزءان من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم على شيء من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقداري كان منطبقا عليها سواء تركبت ام لا الثاني من رسمي الجسم البسيط ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما اي من [illegible] الرسمين قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات في رسم البسيط الاول ما جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساو للكل في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة الا ان كل جزء مقداري يفرض فيها يساوي كله في اسمه وحده دون الافلاك اذ ليس اجزاؤها المقدارية المفروضة فيه كذلك [illegible] الا باعتبار المتشابهة الحيوانية فالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها [illegible] الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فالكل [illegible] الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة [illegible] من شيء من [illegible] الحيوانات الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واما اخصها فبين الثالث والثاني عموم من وجه وتلخيصه ان ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه في اسمه وحده واما ان لا يكون مشروطا بها فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني اما ان لا يعتبر في الاسم [illegible] كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشريان والعروق اذ قد اعتبر فيهما [illegible] والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة والاول يتناول واحدا منها والتحقيق عليك بحال الاخيرين والى ما فصلناه لك اشار بقوله فاعتبر ذلك

اي الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من سمي البسيط بحسب الحقيقة او الحس في الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم
ونظائرها وفي الفلك ليظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت والجسم المركب بخلافه فهو على الرسم الاول
ما لا يكون جزءه المقداري بحسب الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والا
المتشابهة وان اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثاني هو ما تركب بحسب الحقيقة
من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس
خرجت هذه الاعضاء ايضا ففي رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا ثم ان اولها اعمها ورابعها اخصها على عكس ما تقدم و
بين الباقيين عموم من وجه كما كان هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا تركيب حقيقة فيه في نفس الامر
من اجسام مختلفة الطبائع وبالمركب ما يقابله ثم ان المصنف ذكر هنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لما ثبت الحيز
وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط ما ذا فقال ولكل جسم بسيطا كان او مركبا شكل طبيعي وذلك لوجوب تناهيه كما سيمر
عليك من استحالة اللاتناهي الابعاد فاذا خلي الجسم اي جسم كان وطبعه بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه
عنه من التاثيرات التي يحيط به حد اي طرف واحد فيكون كرة او حدود اكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى
التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده الى طبيعته من غير ان يكون هناك تاثير غريب ثم ان الاشكال
الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها في طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية
فلذلك لم يتعرض لها وقال الشكل الطبيعي للبسيط من الاجسام هو الكرة وذلك لان له اي للجسم البسيط بالمعنى المذكور في هذا المقام
قوة اي طبيعة واحدة والقوة الواحدة التي للبسيط لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا اي غير مختلف بالنوع
وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة الانواع فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية او سطحا
او نقطة وهي امور متخالفة الحقائق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل في الكل متحدان وشكك فيما ذكر من ان الشكل
الطبيعي للبسيط هو الكرة بوجوه اربعة الاول ان الارض بسيطة على رأيهم وليست كرية لما عليها وفيها من الجبال والتلال
والاغوار والوهاد وقولهم في دفع هذا السؤال ان ما ذكرتموه من تضاريس الارض فخشوناتها الواقعة على ظاهرها
لا قدر لها بالنسبة اليها اي تلك الخشونات على الارض بجملتها على كرة كبيرة اذ قد بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه
نصف فرسخ يكون نسبته الى قطر الارض كنسبة سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا يكون نسبة
طول اعظم جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض خمس الشعيرة الى الذراع تقريبا فلا يخرجها تلك
الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة اليها عن كونها كرة حقيقية لا يجدي اي لا يفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال
اذ الكرية الحقيقية لا تقبل الاشد والاضعف حتى تصير وجود الكرية الضعيفة في الارض مع تلك الخشونات القادحة
في كمالها الكرية فان حقيقة الكرية تنفيها تلك الخشونات قطعا بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك
اسباب خارجية عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل
لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي

فبتلك الاسباب بعينها لكنها لا تصح فى اقتضاء الطبيعة الشكل الكرى كما اوضحناه فان قيل كون الكرة مستندة الى الطبيعة
والارض حافظة للشكل القسرى المانع عن الشكل الطبيعى لتقتضى بكون الطبيعة الواحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك
الشئ وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء
لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية
حافظة للشكل القسرى ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعى ولا استحالة فى ذلك الوجه الثانى ان الافلاك المكوكبة فيها النقر اى
حفر تركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة فى المقادير المالئة لتلك النقر والموضع اى مختلفة
بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة فى موضع من الفلك اى جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة فى مادة
واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك
قد حصل له صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افردت عنها كرة اخرى تختص بها هى كوكب
او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يتحقق فى الفلك الاول نقرة او تمم متصورة بالصورة الاولى بصورة لا يقال حاول
الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك فى الفلك
لانا نقول الحصر ممنوع اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور فى بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل
كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين فى الكواكب والتداوير والخارج المركز
وهو ممتنع وانه اذا كان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يحصل بالفلك
صور متعددة هى مبادى لافعال مختلفة جاز فى ساير البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وقد يجاب عن الاول بمنع الاستحالة
فان صور العناصر باقية فى المركب ويحصل فيه صورة اخرى نوعية سارية فى جميع اجزائه وهى العناصر فيكون فى كل عنصر هناك
صورتان نوعيتان وعن الثانى بان تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له
جزءان كان له قوتان وليس الامر فى الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية فى الكل والثانية مختصة ببعضه وعن الثالث بان
كل صورة يفرض فى البسيط قوة واحدة يؤثر فى مادة واحدة فلا تقتضى الا شكلا مستديرا الوجه الثالث ان الفاعل عندهم
لاشكال الاعضاء فى الحيوان والنبات ومقاديرها فى العظم والصغر وصفاتها من الملاسة والخشونة هى القوة المصورة وهى
قوة واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها الا ترى انها لم تفعل بموادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة وقد يجاب عن هذا من قبلهم بان
فعلها اى فعل تلك القوة البسيطة فى مركب هو المادة التى تخلق منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة البسيطة
فى مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا فى مادة بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المركز كل منها يختلف جانباه بالرقة
والثخانة فقد فعلت الطبيعة الواحدة فى كل من المتممين افعالا مختلفة فى الثخن فجوزوا ايضا ان يختلف افعالها فى الشكل واجيب
عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما اومأنا اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا انه لا يختلف
اصلا واختلاف الثخن والنقر ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا فرع على القول بان الشكل الطبيعى
للبسيط هو الكرة فالماء كلما كان اقرب الى المركز اى مركز العالم الذى هو وسط الكل كما اذا كان فى قعر بير مثلا كان

احتمال الكمال عنها اذا كان البعد عنه كراس جبل مرتفع وذلك لان ظاهر سطحه اعني سطح الماء اذا خلي وطبعه في اي موضع فرض قطعة من دائرة
بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لان البسيط سيال تقتضي طبيعته تساوي بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح
كري وانما ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور ولما كان مقدار راس الاناء شيئا واحدا يمر بطرفيه دائرتان مركزهما
واحد واحدهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى تحدبا في امن القوس الواقعة
عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد به التخيل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطين بشكل هلال يملاء ولماء
اذا كان الاناء اقرب وبخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثاني بذلك القدر من الماء اعني بما يملاء ما بين قطعتين
من سطحين كريتين يرتسمان على راس الاناء من توهم حركتي القوسين عليه يمنة ويسرة والى ما لخصناه اشار بقوله و
كلما كانت الدايرة اصغر كان التقعير فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد هو امتداد راس الاناء ثم الجسم البسيط اي الذي
لا تركيب حقيقة فيه من اجسام مختلفة الطبائع كما نبهناك عليه ينقسم الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب وهما قسمان
والعنصري العناصر الاربعة وهذا قسم واحد والمركب ينقسم الى ماله مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام ثلثة منها للبسيط
واثنان للمركب والله اعلم

القسم الاول في الافلاك

وفيه مقاصد ستة الاول ان الحكماء زعموا ان الافلاك
الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل هذه التسعة على اربعة وعشرين فلكا اي هي مع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذا
العدد فتسعة من الافلاك كما ستتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المركز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى
بالجوزهر اما التسعة الكلية فهي فلك الافلاك سمي به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك وهو المسمى ايضا عندهم
بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب على رايهم والمسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي
ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا
لانه اقرب الينا من ساير الافلاك قالوا دل على وجودها الحركات المختلفة في الجهة او السرعة والبطوء او فيهما معا فانه
لا بد لها اي لتلك الحركات من محال متعددة اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية
من متحرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل يحجب ما هو اعلى اي يصير ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته وهو اي
الحجب على ما ذكرنا من الترتيب فانهم وجدوا القمر يحجب ساير السيارة ومن الثوابت ما هو على طريقته فعلم انه تحت
الجميع ووجدوا عطارد يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت
واما الشمس فانها لا ينكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشيء من الكواكب لانها تستتر بشعاعها اذا قربت منها لكن
لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد او تحتهما اذ لا
سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر لانهما
لا يبعدان من الشمس كثير بعد فلا يظهر ان عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة في سطح نصف
النهار ان لهما اختلاف منظر اولا فلذلك عدل بطليموس الى طريقة الاستحسان فقال هي كشمسة القلادة متوسطة
بين السبعة السيارة اعني بين العلوية وبين السفليتين والقمر فقد تاكد هذا الراي بما ذكره بعض المتاخرين كابن سينا ومن تقدمه

من مقدسيه انه شاهد الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه راى عطارد
كشامتين عليها وفيها ما علم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد وفوق فلك الشمس وكذب ذلك البعض
وابن سينا فيما زعم انه راى الزهرة في وجه الشمس كالشامة بانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء
فوق مركزه بالقليل كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة واما الشامتان فيجاز ان يكون احديهما هذه النقطة و
والاخرى عطارد فهذه التسعة التي ذكرناها هي الافلاك الكلية ثم ان كل واحد من فلك الثوابت من فلك الافلاك
وفلك الثوابت كرة واحدة ولكل من السيارة عدة افلاك تتركب منها فلكه الكلي وسنعدها عليك عدا ان شاء الله
تعالى ومبناه اي مبنى ماذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا تنخرق اصلا والا جاز ان يكون هناك
فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح في الماء وان سلم ذلك اي امتناع الانخراق فلم لا يجوز ان الكواكب
على نطاقات اي اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها تتحرك تلك النطاقات اما بنفسها
او باعتماد الكواكب عليها ويكون تلك النطاقات باسرها مغروزة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اي
اثبات النطاقات والحركة عليها ابعد من اثبات الخارج المركز وتتميم المختلفي الثخن والوضع ثم ان سلمنا ان ذلك غير
جائز قلنا لم لا يجوز ان يكون للكل من حيث هو كل حركة غير حركة كل واحد ويكون هي اي حركة الكل الحركة اليومية الشاملة
لجميع الكواكب فيستغنى بهذا الذي ذكرناه عن اثبات الفلك التاسع وذلك بان تتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك
الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة وتتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه بحركة اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة
الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودواير البروج على
ممثل زحل فيكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا التسعة كما زعموه ولنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم لم لا يجوز ان يكون الثوابت
كل واحد منها على فلك فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة وقولهم تشابه نسبها اي نسب
بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركوزة في كرة واحدة لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها
اي اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت في الحركة سرعة وبطوء او جهة فلا يتغير بتلك الحركات نسبها
واوضاعها ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها اي بعض الثوابت على الافلاك تحت الافلاك السيارة فلا يصح ما ذكروه من
الترتيب وحكاية الكسف اي كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم وان سلم ففي ما يقع من الثوابت في مداراتها
اي محاذيا للمدارات المسماة على ما يتصور كونها كاسفة بها حاصة لنا عند رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها فكيف السبيل
الى الجزم في غيرها اي في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها
ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من
الثوابت ما ليست مرصودة لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا المقصد الثاني في المحدد اي في اثبات
جسم يحدد الجهات ويعين وضعها وفي بيان احكامه قالوا اي الحكماء الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاين
بالحصول فيه اي بالقرب منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون تحرك

كذا في جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة فصارت ايضا مقصد الحركة المستقيمة فهي موجودة لامتناع ان يكون العدم
المحض كذلك اي تتعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه لا يقال الجسم يتحرك في الكيف
من البياض الموجود الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون المعدوم مقصد المتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة
بكونها مقصد الحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاه موجودا لانا نقول في الجواب عن الاول
ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول فيه او القرب منه بل بتحصيله بهذه الحركة والضرورة العقلية
تحكم بوجود ما يراد بالحركة الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة تحصيله اي تحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع
ان يطلب بها القرب من المعدوم والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب
عن الثاني ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه
وموجود في الخارج ولا شك في انه اي الجهة منتهى ذو وضع اي مادي لا مجرد الجسم في المفارق والوصول الى القرب منه
ولا شك ايضا في انها اي الجهة لا تنقسم في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة والا اي وان انقسمت في ذلك الماخذ والا
فالجهة احد جزئيها لا هي بتمامها فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انتفت اي وصلت الى جزئيها الاقرب فان انتهت
هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فهو اي ذلك الجزء الاقرب وحده هو الجهة دون ما وراءه اي لا مدخل له في تلك الجهة
والا وان لم تنته هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فالجهة ما وراءه دونه فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء
عند الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزءا من الجهة لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة الباقية في الجهة لا اليها اجيب
بان هذا ينافي مهية الجهة لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة وانه محال واذا ثبت
ان الجهة موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة واستقامة الحركة فهي اي الجهة نهايات
وحدود اي اطراف هي اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد
واحد كانت خطوطا او في امتدادين كانت سطوحا والا وان لم تكن نهايات واطرافا بل كانت اجساما لكان الجهة
امرا متميزا بالاستقلال فكان منقسما في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه وقد
بان بطلانه لما عرفت من استحالة انقسامها في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة ايضا فلو لم تكن الجهة حدودا مختلفة
الحقائق قائمة باجسام متناهية فاما الخلاء اي فهي اما في الخلاء الذي هو البعد الموجود او الموهوم وانه اي الخلاء
بكلا معنييه محال فكيف يتعدد وجود الجهة فيه او الملاء اي او هي في الملاء المتشابه الذي لا يوجد فيه حدود مختلفة
الحقائق وهو الجسم الذي لا يتناهى فلا يكون هناك جهات متخالفة الماهية اذ لا يكون احد جزئيه اي جزئي الملاء
المتشابه مطلوبا بالطبع والاخر متروكا بالطبع لانهما متشابهان في المهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا يكون جهات
موجودة متخالفة فلا يتصور ان يطلب بعض الاجسام بالطبع بعضها ويهرب عن بعض آخر منها وقد علمت في مباحث
الاعتمادات ان الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا يدخل تحت الضبط ما عدا العلو
والسفل فانهما جهتان حقيقيتان لا تتبدلان اصلا واحديهما في غاية البعد عن الاخرى فاذن لا بد من تحدديهما

بهما تعيين وضعهما ويكون ذلك الجسم المحدد كريا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويتحدد البعد بمركزه وهو السفل لان المركز ابعد
نقطة من المحيط بحيث يستحيل ان يفرض في داخله ما هو ابعد منها لان غير الكري من الاجسام لا يتحدد الا القرب منه واما
البعد منه فغير محدود لا به وهو ظاهر ولا بغيره من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلا ينضبط بهما جهتان احدهما
في غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكري واحدا والا فاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط
هو النهاية الحقيقية التي ينتهي الاشارات الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو وحده كافيا لتحدد الجهتين به باعتبار مركزه ومحيطه
فيكون المحاط حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة
المستقيمة او لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منها خارجا واقعا في جهة من الاخر فيكون الجهة متحددة قبلها حتى يكون هو
فيها لا متحددة بها والمفروض خلافه وايضا فلا يتحدد بشيء منها الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم
خارجا عنه فالبعد عنه الى اين فقد ثبت بما قررناه وجود كرة بها يتحدد الجهات الحقيقية محيطة بالكل اي بجميع الاجسام
ليكون سطحه الاعلى منتهى الاشارة وجهة الفوق ومركزه الذي يتساوى بعده عنه وينتهي به الاشارة النازلة عنه جهة التحت
وهو المطلوب ثم له اي للمحدد احكام منها انه بسيط لا مركب من بسائط متعددة والا جاز الخلاء واللازم باطل فالملزوم مثله
اما اللزومية فلان المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه
بجانبه الاخر ولا شك ان البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما اي لتساوي الطرفين في الماهية
فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه الاخر وذلك انما يتصور بالانخلال واما البطلان اللازم فلان ذلك اي الانخلال
لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان يكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم
الانخلال المستلزم للحركة المستقيمة وهي اعني الحركة المستقيمة لا يكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله
اي قبل المحدد حتى يكون حركة اجزائه اليها لا متحددة به وفيه بحث ومنها اي ومن احكام المحدد انه شفاف لا لون له وكذلك
ساير الافلاك شفافة غير ملونة وذلك لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب
عن ذلك قال الامام الرازي لا نم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك
لا يحجبان فلئن قيل فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما واعلم ان هذا
الذي ذكره لا يمشي في المحدد اذ ليس له وراء حتى يرى ولا الى فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئي الا
ان يقال لو كان المحدد او فلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته فنقول جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج
فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا ولم لا يجوز ان يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه
لا يقال ذلك اي لون الزرقة امر يحس به في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق متفاوت
الزرقة بتفاوت قعره قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون تخيل في الجو الذي بين السماء والارض لانه شفاف
بعد عمقه لانا نقول الزرقة قد يكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون ايضا لونا حقيقيا قائما بالاجسام وما الدليل
القائم على انه لا يحدث الا بذلك الطريق التخيلي اي لا دليل على ذلك فجاز ان يكون تلك الزرقة المرئية

وناحقيقيا لاحد الفلكين ومنها انه اي المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما اي الخفة والثقل مبدا الميل الصاعد والهابط اد
فلس يمتنع بين الميلين على اختلاف التعبيرين وهما يتحجان حركة محلهما بالاستقامة فتقتضي وجود الثقل او الخفة في المحدد جواز الحركة
المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبله اي قبله لانه وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة مختص بالمحدد ولا يعم الافلاك
الباقية والجهة العالية لكل من حركته بالاستدارة بدلالة الاثر فقد تنافيهما مبدا ميل مستقيم بل مستدير اليه اشار بقوله المقتضي القريب للحركة
المستديرة فلا يكون فيها مبدا ميل مستقيم لتنافيهما اي تنافي المبدئين باعتبار تنافي الميلين لان الميل المستقيم
يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمتنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد تحصيل يجتمعان
فيه حركتان مركبة كالحجر المتدحرج في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة [illegible] وليست حركة الاستدارة
صادرة عن الطبيعة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدئين ولا بين احدهما ومبدا
الآخر فان الحجر المرمي الى فوق مبدا الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدئه كما مر ومنها انه اي المحدد وكذا غيره
من الافلاك لا حار ولا بارد قال ابن سينا وذلك لما لزم الخفة مع البرودة فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت
واذا ثقلت بردت وملازم الخفة مع الحرارة فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فحيث
لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم الناسخ ان
يمتنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر فقط دون الافلاك
فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة ولا ثقل فان قال ابن سينا الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل
فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل
كالحركة فالحركة توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة فعندكم
فيجوز ان تتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما وقال الامام
الرازي في المباحث المشرقية المعتمد في ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقال لو كانت هذه اي الافلاك حارة
لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها
بسيطة والتالي باطل والا كان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة وليس كذلك اي التالي باطل لما ذكر واستحال
ان يسخن الشمس وحدها بل الطبقات دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها
اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي قلنا في الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة متفاوتة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك الا
ضعيفة من الحرارة فلا تؤثر حرارتها في عالمنا هذا ثم ان سلمنا قوة حرارتها فلعلها انما تؤثر فيما [illegible] منها فقد [illegible] الينا لان
الطبقة الزمهريرية قد تقاومه هذا اي الدليل المذكور منقوض بتسخين الشمس فانها [illegible] حارة [illegible] اثر تسخينها الى العناصر
كما اعترف المستدل [illegible] ان الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض [illegible] [illegible] قوله القياس
عليها اي قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ضعيف لان [illegible] الاسخن [illegible]
اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة [illegible] اذا انعكست [illegible] [illegible] منعكس

اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك لحارة بالغرض اشتعال الفتيلتين تسخينا واعترض اعتراضا خامسا اعني قوله وما ذكرتم منقوض بكرة النار
لثبوتها واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يقال الطبيعة العنصرية تقتضيها
ولا تتصور معها ومنها ان الافلاك المستغنية حيا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما لا يخفى ومنها انها لا رطب ولا يابس لان الرطوبة
سهولة قبول التشكل بالاشكال الغريبة وتركه بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة واليبوسة عسره اي كيفية مقتضية لعسر
القبول او الترك ولا تتصور تلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة
او اليبوسة في جسم توجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساده
معلوم مما مر ومنها انها لا تقبل الكون والفساد يعني ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا تصح عليها ان تخلع صورة نوعية
وتلبس اخرى بل يجب ان يكون دائما متصورة بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك لان كل جسم له حيز طبيعي كما مر
فالصورتين الكائنة والفاسدة لكل منهما اذا حلت في المادة وصارت جسما مخصوصا حيز طبيعي فان اتحد حيزهما اي
كان للجسمين حيز واحد طبيعي وانه محال لانهما اي الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي لا يحصلان معا فيه لامتناع التداخل
بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا فلا بد من خروج ذينك الجسمين او احدهما عنه اي عن ذلك المكان او احد
الطبيعي وهو اي الخروج عنه بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلي الجسم وطبيعته
تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعي
لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة بحيث تخلع الصورة الفاسدة وان كانت الفاسدة
في مكانها جاز ان تتحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعي لها وان كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حين تكا
باقية الى مكان نفسها وان كانتا في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب بعد تسليم ما مر من
امتناع الحركة المستقيمة ان الصورتين اعني الكائنة والفاسدة قد تقتضيان حيزا واحدا ولا يلزم من ذلك صحة
التداخل والحركة المستقيمة كما ذكرته اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين في المادة الفلكية
حتى تحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ اما معا في ذلك المكان فيلزم التداخل او ليس شيء منهما
او احدهما فيه فيلزم صحة الحركة وانه اي اجتماع الصورتين في المادة وتحصل جسمين منهما معا محال بل تعدم واحدة
من الصورتين عندما توجد الاخرى منهما فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالمادة
قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة وبعده مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين ومما يحققه اي يحقق ما ذكرنا
من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا ان الصورتين مع اختلافهما في الماهية النوعية لا يمتنع اشتراكهما في لازم
واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين تتقابلان
في الماهية كان الجواز اظهر ومنها انها لا تتحرك في الكم اي لا يزداد مقدار المحدد او غيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل
ولا تنتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف اما المحدد فلانه لو ازداد لكان ثم مكان خال تنتقل محدب المحدد اليه
ويملأه ذلك الزائد وقد علمت ان ما وراءه عدم محض فلا يتصور هناك مكان خال ولو انتقص محدبه

لزم خلو مكانه اذ ليس ثمه شي ينتقل اليه بدلا يشغله فيبقى خاليا واما مقعره فلانه مثل المحدب في الماهية البساطة اي
بساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب من الازدياد والانتقاص لان حكم الشي حكم مثله فكذا محدب المحوي
المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص لعدم المكان فلا يتصور ازدياده ولامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاصه فكذا مقعره
المساوي لمحدبه وهكذا ينسوق الكلام الى ان يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدب اي محدب
المحدد بالزيادة والنقصان ليس له لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شي يملاء
مكانه فلا يصح مشاركة المقعر له في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينتقص محدب المحوي بمقدار ازدياده
وان ينتقص ويزداد محدب المحوي بحيث يملاء مكانه ولا يخفى ايضا انه اي الدليل المذكور لا يتاتى في سائر الافلاك
الا مبنيا على البساطة ولم يثبت الا في المحدد ولو امتنع ازدياد محدب الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك في
مقعره لجواز تركيبه من بسايط مختلفة الحقايق فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلنا
هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا الذي اوردناه من الاعتراض انما هو على رايهم واما على
راينا فالمنع على دليلهم ظاهر لجواز الخلاء وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوي للكل اذ هناك مكان
يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه وعلى تقدير امتناع الخلاء نقول يجوز خلق الله جسما في مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم
خلاء ومنها ان فيه اي في المحدد وكذا في سائر الافلاك مبدا ميل مستدير اعلم ان اصحاب الارصاد لما وجدوا حركة
الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان يكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان
فيها مبدا ميل مستدير قطعا كما مرت اليه اشارة وكان ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون فانهم ذكروه طريقا لما
قالوا في الفلك مبدا ميل مستدير لان اجزاءه المفروضة فيه متساوية في تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التساوي
فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء بحيزه المعين دون الاخر اي دون الحيز الاخر الذي فيه البعض
الاخر اولى من العكس وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقيسا الى الوضع الاخر الذي عليه البعض الاخر والحاصل ان
نسبة كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السواء وح فاما ان لا يحصل كل جزء اي شي من الاجزاء
في حيز من تلك الاحياز ولا على وضع من تلك الاوضاع وانه محال او يحصل الكل في الكل اي كل جزء من
الاجزاء في كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع اما معا وانه محال لاستحالة ان يكون جزء واحد في
حالة واحدة في احياز متعددة على اوضاع متقابلة واما بدلا وذلك اي الحصول على سبيل البدل هو ان ينتقل
جزء الى مكان جزء آخر ووضعه المقتضي كونه اي كون الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم ان يكون فيه مبدا
ميل مستدير ومما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين اما ان يكون واجبا او جائزا لا سبيل
الى الاول لان الامور المتساوية في الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثاني وهو يقتضي
صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الاخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة
ففيه مبدا ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه مبدا ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب

وجود الاثر عند وجود المؤثر والاشكال عليه اي على الوجه الاول المذكور في الكتاب انه بناء على البساطة ولم يثبت
البساطة بما ذكرتموه لغير المحدد من الافلاك فيقتصر الدليل منها عن مدعاكم ولئن سلم ثبوت البساطة في الكل قلنا هي
لا تقتضي الحركة بالاستدارة بل تقتضي عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك فاما ان يتحرك الى جميع الجهات اي
الجوانب دفعة واحدة وانه محال او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح كما ان سكونه كذلك [illegible] واليه
اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة في
الصغر والكبر ترسمها الاجزاء والنقط المفروضة فيما بينهما حولهما بحركات مختلفة اختلافا فاحشا بالسرعة والبطوء مع استواء
جميع النقط المفروضة فيه اي في البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة
او السريعة وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذي البصيرة ولا يمكن استناد ذلك اي تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها
لرسم الدائرة الى فاعل موجب بالذات لانه لا تخصيص من الموجب الا بمرجح معد للقابل فينتقل الكلام اليه و[illegible] نسبته
الى جميع الاجزاء سواء فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها بل الى مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج
الى داع مرجح كما مر واذا وجب الرجوع بالاخرة الى فعل المختار فليعتبر ذلك ابتداء اولا فانه يغني عنهم كثيرا من المؤنات
التي يلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا في احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون المؤثر
موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثاني فهو انه ايضا مبني على البساطة
فيرد عليه ما ورد على الاول مع شيء زائد وهو ان صحة الحركة المستديرة يستلزم صحة وجود مبدأ الميل
المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع ومنها انه ليس فيه ميل مستقيم
لما فاته الميل المستدير كما مر وقد عرفت ما فيه وهو انه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والعجلة ومنها
انه قيل هو اي المحدد وحده هو المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية وهو المحرك لجميع الافلاك الباقية
معه على سبيل التبعية في اليوم بليلته دورة تامة تقريبا لا تحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان
قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة
نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور ولم تعد الشمس حينئذ بحركة الكل الى محاذاته وذلك لكونها قد قطعت
قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عادت الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك الاعظم المحيط
بجميع الاجسام المحدد للجهات وحركته اليومية تسمى الحركة الاولى فانها اشهر او اسرع حركات الافلاك لانها ظهر
ادوارها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا يخفى على الحيوانات وكل كرة تتحرك في مكانها على الاستدارة فلا بد لها
من قطبين ساكنين ومن منطقة يكون حركتها اسرع فلذلك قال وقطباها اي قطبا هذه الحركة والكرة قطبا العالم لان العالم الجسماني
هو المحدد مع ما في ضمنه ومنطقته اعني اعظم دائرة تفرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى ابعادها منهما تسمى معدل النهار بسبب
ما سنقف عليه في مباحث الارض وهي اي المنطقة المسماة بالمعدل حيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون
هناك شيء منها ابدي الظهور ولا ابدي الخفاء ويكون مدارها لسمت الراس مارة به وهو دورة تامة من الارض يسمى خط الاستواء

كما ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا تلازم سمت الراس في خط الاستواء بل يميل هناك تارة الى الشمال متباعدة
عن سمت الراس في تلك المواضع قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع من تلك الغاية متقاربة اليه قليلا قليلا حتى
تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك اي متباعدة عن سمت الراس الى غاية ما مساوية للغاية الاولى ثم ترجع
منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت فهذا حالها دائما او تميل تارة اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم
ترجع وتميل الى الجنوب ويعود ابدا الى مثل الحالة الاولى فعلم من ذلك ان مدار الشمس مائل عن معدل النهار
واقع في سطحه والا لم تمل عن المعدل شمالا وجنوبا والشمس اذا قارنت كوكبا من الكواكب الثابتة متخلفة الى
المغرب فعلم من هذا ان لها حركة خاصة من المغرب الى المشرق اسرع من حركة الثوابت يعني حركتها الخاصة
كما ستعرفها بها تدرك الشمس والثوابت التي في جهة المشرق منها ثم تجاوزها متخلفة اياها الى المغرب و
لنفرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها من الافلاك وغيرها كانها اي كان تلك
الدائرة الموازية القاطعة مدار الشمس التي تتحرك عليها مركزها انبسطت الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت الى
ما تحتها وتسمى الدائرة المذكورة منطقة البروج لمرورها باوساط البروج وفلك البروج اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة
ومنطقة الحركة الثانية لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة انما اي الدائرة
الموازية تقطع معدل النهار بنصفين على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان وكذلك كل دائرتين عظيمتين
تفرضان في كرة فانه يجب تقاطعهما على التناصف المابين والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون
على نقطتين مشتركتين بينهما وتسميان نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت
الشمس منها سوى موضعين هما تحت القطبين فما يجاوزها الشمس من هاتين النقطتين الى الشمال من المعدل
هو الاعتدال الربيعي لانه مبدا الربيع في معظم المعمورة وما يجاوزها الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال
الخريفي لانه مبدا الخريف في معظم المعمورة ايضا ولنفرض على منتصفهما اي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين
في كل جانب من الشمال والجنوب نقطة وهو حيث يكون غاية البعد بين المنطقتين وتسميان اي هاتان
النقطتان المفروضتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين فالتي في الطرف الشمالي من المعدل هي الانقلاب
الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي في الطرف الجنوبي
من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع وهذه النقط الاربع
اعني الاعتدالين والانقلابين تقسم منطقة البروج الى اربعة اقسام متساوية يكون مدة قطع الشمس واحدا
منها فصلا من الفصول الاربعة التي [illegible] في معظم المعمورة ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلثة اقسام
متساوية فيكون المجموع اي مجموع منطقة البروج منقسما الى اثني عشر قسما وتوهموا ست دوائر عظام
تتقاطع على قطبي البروج وتمر كل واحدة منها براسي قسمين متقابلين من تلك الاقسام وتفصل بين كل قسمين
منها نصف دائرة من تلك الدوائر فيحيط بها اي بالاقسام كلها ست دوائر وقسموا كل دائرة بقسمين [illegible] متساويين وسموها

ودقائق وتسمى الدقائق اي كل واحدة منها ستين قسما متساوية وتسمى ثواني وهكذا تسمى الثواني ترسيما ثوالث وتسمى الثوالث روابع
فما زاد ما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل نطاق من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين يسمى برجا كذلك
القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين الصفائح تلك الدوائر على هيئة حزات البطيخ يسمى برجا فعلى هذا يكون طول
كل برج فيما بين المغرب والمشرق ثلثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة واخذوا اسماء البروج الاثنى عشر المشهورة
من صور تخيلوها من وصل الخطوط بين كواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية وانها اي تلك الصور
المتخيلة تزول عن موازاة البروج بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع
ولا شك ان تلك الصور على الفلك الثامن فلابد من خروجها عن الموازاة بحركة البطيئة فكان الناسب تغير
الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس وابتدءوا اي ابتداء البروج وافتتاح الدور بها من الاعتدال الكائن
من جانب الشمال لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال اخذ في المركبات من انواع النباتات نشو ونماء
وبدا فيها مبادي الثمار فهو اولى بالاعتبار الى ان يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلثة منها اي
من البروج بين نقطتي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء ويسمى بروجا ربيعية لان الربيع
في معظم المعمورة عبارة عن كون الشمس وثلثة منها بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والاسد
والسنبلة ويسمى بروجا صيفية لمثل ما مر وثلثة منها بين الانقلاب الخريفي والانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي
وهي الجدي والدلو والحوت ويسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي
وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج
وسموها بهذا الاسم ولا بد ان تمر هذه الدائرة بغاية البعد بين المنطقتين كما بين في الاكثر فتقطعهما على نقطتين
من المعدل تمر بالانقلابين من المنطقة تنحصر بهما وتصح بعكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما مر
به فيطرا جانبا المعدل ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة ... الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج الا انها
امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وبغاية البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام وقطبا هذه
الدائرة الاعتدالان اذ يجب ان يكون قطباها في الدائرتين اي المنطقتين لانها مقاطعة اياهما على قوائم لمرورها
باقطابهما وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل منهما نقطة من الاخرى فاذا قاطعت كذلك
دائرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها واقعتين في كل منهما فلا يوجد فيهما اي في منطقة المعدل وفلك البروج
الا موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكونان قطبين لها ثم ... باقطاب ... الاربعة ولو توهموا دائرة اخرى من العظام
تمر بقطبي معدل النهار وجزء من منطقة البروج او كوكب من الكواكب وسميت هذه الدائرة دائرة الميل
اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب اليه الاستقامة كما قال والقوس الواقعة
من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء عن المعدل واعظم ميول اجزاء
المنطقة ميل الانقلابين وهو الواقعة منها [illegible]

مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب لبعده اى بعد الكواكب عن المعدل وهذه الدائرة اعم
مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب وتوهموا دائرة اخرى من العظام مارة بقطبي البروج وبجزء ما من اجزاء
معدل النهار ايضا وبكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من
المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب اما ان تلك القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج
فصحيح بلا شبهة واما ان كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها فمعناه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاشتقاق
كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال انه مائل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول او
اعراض عنها ومن ثم تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها ايضا الميل الثاني
له عن المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب فهذه اى الدوائر المذكورة خمس دوائر عظام
توهموها على الفلك لا بالنسبة الى السفليات ثلثة منها متحدة بالتشخص هي معدل النهار والمنطقة والمارة
بالاقطاب الاربعة اما وحدة الاوليين بالشخص فظاهرة واما وحدة الثالث كذلك فلما بين في الاكر من
انه يستحيل ان يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر دائرتان
بالاقطاب الاربعة لان البعد بين القطبين اللذين في جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعهما
واما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق والتخيل الصحيح شاهد ببطلانه وثنتان منها متحدتان بالنوع لا تتناهى
اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض فانهما يتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك
وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لا يتجزى وكل واحد منهما قد ينطبق ويتحد بالمارة بالاقطاب وذلك
اذا كان الكوكب الذي له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة او الجزء الذي له ميل اول او ميل ثاني واقعا عليها اى
على المارة وقد نبهناك على ان المارة داخلة في كل واحد من حد دائرتي الميل والعرض وتوهموا على الفلك ايضا
خمس دوائر اخر بالنسبة الى السفليات احدها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك
ويسمى هذه الدائرة دائرة الافق ولا شك ان الظهور والخفاء امران بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض
فيكون الافق بملاحظة السفليات ويختلف بحسب اختلاف البقاع لان كل بقعة من الارض لها افق على حدة
وقطباها سمت الراس والقدم في تلك البقعة واربعة من هذه الخمس تمر بقطبيها اى بقطبي الافق فتكون هي
ايضا بملاحظة السفليات فالثانية منها تمر بقطبي الافق وبقطبي المعدل وهي دائرة وسط السماء ويسمى
دائرة نصف النهار لان منتصف النهار وهو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل
هو حين وصولها اليها تحته وتفصل هذه الدائرة بين الصاعدة والهابطة من الفلك وبين النصف الشرقي
[illegible] فان الكوكب اذا طلع من الافق تتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار
وهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب
ينحط عن الافق تتزايد انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه

ثم انه يأخذ في التقارب منه منتهيا في الانحطاط الى ان يبلغ الافق من جهة المشرق ثانيا فمن غاية الانحطاط
تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس
الى الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقي ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط
منه وهو النصف الغربي ايضا وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع المعدل
وذلك لمرورها باقطابهما فيمران بقطبيهما لما مر والثالثة منها تمر بقطبي الافق وتمر ايضا بقطبي هذه الدائرة
اعني السماء المسماة في المشهور بنصف النهار فيكون مارة بسمتي الراس والقدم وبقطبي المشرق والمغ
ويسمى هذه الدائرة الثالثة دائرة اول السموت لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت
كما ستعرفه ويسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما ويفصل هذه الدائرة بين النصف الشمالي والنصف
الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار والرابعة من
هذه الخمس تمر بقطبي الافق وبقطبي المنطقة فيكون ابدا مقاطعة لها على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد
يقطع المنطقة لا على زوايا قوائم ويسمى هذه الدائرة دائرة السمت ودائرة عرض اقليم الرؤية لان القوس
الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج يسمى عرض اقليم الرؤية ويسمى
ايضا دائرة وسط سماء الرؤية لانها يفصل بين نصفي ذلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية و
هذه الدائرة في وسطها والخامسة منها تمر بقطبي الافق وبكوكب ما اي وبراس خط خارج من مركز العالم الى
سطح الفلك مارا بمركزه ويسمى دائرة الارتفاع والانحطاط اذ قوس منها واقعة بين الافق وبين الكوكب من
جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقي
والثانية ارتفاعه الغربي واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب او الشرق والقوس
الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي المشرق والمغرب يسمى بالسمت
فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم يكن له قوس سمت لمرورها حينئذ بنقطتي المشرق
والمغرب وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب ينطبق بدائرة وسط السماء اعني نصف النهار وكذا الحال
عند غاية انحطاطه ففي كل دورة بالحركة الاولى ينطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها
انما يكون ان لم يكن الكواكب على دائرة اول السموت وينطبق هذه الدائرة عليها اي على اول السموت
ان كان الكوكب عليها وح لم يكن الكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يتصور اذا لم يكن الكوكب في
احدى النقطتين واما اذا فرض انه في احديهما اي في احدى نقطتي دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الراس
او القدم فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت وهذه الدوائر الخمس الاخيرة
وحدتها نوعية وبكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكنه ثابتة منها لا يتغير في كل بقعة بل كل واحدة
منها لا يكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا وهي دائرة الافق ووسط السماء واول السموت

الفلك منها تتغير ان في الفصول حدة اذا فانا وهي دائرة الارتفاع فانما تتغير بحركة الكواكب ودائرة وسط السماء بالرؤية
انما تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لها حول قطبيه بالحركة اليومية فهذه الدوائر العشر العظام وغيرها
مما ينبني عليها امور موهومة لا وجود لها في الخارج ولا حجر من جهة الشرع في تخيلها ولا يتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها
اثبات وابطال فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا الا انا اوردناها ليقف على مقاصدهم في علم الهيئة واما ابنية

محض تخيلات اوهن من بيت العنكبوت كلام مهمل اي لم يقرع سمعك هذه الالفاظ ذوات القعاقع القعقعة
صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفي المثل ما يقعقع لي بالشنان يعني ان هذه الالفاظ اصوات لا طائل
تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره ولقائل ان يقول لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركزها
من غير ان تخرج عن مكانها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرض فيما بينهما دائرة عظيمة
هي في حاق الوسط بينهما ويكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وان يفرض عن جنبيها دوائر صغار موازية لها تكون الحركة
عليها بطيئة بالقياس اليها البطوء متفاوتا جدا فما هو اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا
في ان الكرات اذا احاط بعضها ببعض امكن ان يكون حركاتها بحيث تتقاطع مناطقها اذا اعتبرت في كرة واحدة منها
ووجب ان يفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه وامثالها وان لم تكن موجودة في الخارج
لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر لما يشهد به الفطرة السليمة وليس من التخيلات الفاسدة
كانياب الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذي رأسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطوء
وجهاتها على الوجه المحسوس والمرصود بالالات وتنكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيهما من بدائع الحكمة وعجائب
الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ
بحيث يجب ان يقضى بشأنها ولا يلتفت الى من يزدريها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على
كل حال **المقصد الثالث** في فلك الثوابت قد زعموا ان لها اي للثوابت مع كونها متحركة بالحركة
اليومية تبعا لفلك الافلاك حركة خاصة بها بطيئة جدا وانها تتم الدورة في ثلثين الف سنة هذا قول قد اشتهر فيما
بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد وقيل انما تتم الدورة في ستة وثلثين الف سنة بناء على ان
بطليموس وجد بالرصد انها تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا وقيل تتم الدورة في خمسة وعشرين الف سنة وسبعمائة
ستين سنة بناء على ما وجده المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة وقيل تتمها في خمسة
وعشرين الف سنة ومائتي سنة بناء على ان جماعة من محققي المتأخرين وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين
سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي بمراغة وانما حكموا بتمام الدورة فيما ذكر من المدد اذ قد احسن مقدار حركتها
بطيئة بالرصد على وجوه مختلفة كما عرفتها واعتقادهم انها تتم الدورة لدوامها على شيم فقدروا بالحساب تمام الدورة
في [illegible] واحدة المكلف فيها لا ينقص ولا يزيد [illegible] السيارة من الكواكب بالثوابت اما البطوء حركتها فلا
[illegible] بتدقيق النظر في احوالها المعلومة بارصاد [illegible] ولذلك تنعت على الاوائل حتى [illegible]

ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت واما الثبات اوضاعها بعضها من بعض في القرب والبعد والمحاذاة
هذا البحث بهانة تبين تنفعك فيما يأتيك بعده من الاختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة وبطأ واستقامة
ورجوعا اوقافا بهذه الاختلافات من اصل يستند اليه الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض
يكون له اي للموافق المركز سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محدبه وهو المحيط به من خارج ومقعره وهو الذي يقع
الفلك الخارج المركز فلك يحيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع اي يميل مركزه الى جانب منها اي من مركزها
ويكون الفلك الخارج المركز في ثخن فلك آخر ويسمى ذلك الفلك الآخر الحامل هذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن
فلك موافق المركز يسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد فخوارجها في ثخن افلاك موافقة المركز مسماة
بالممثلات واما عطارد فله خارجان احدهما في ثخن الممثل والآخر في ثخن الخارج الاول كما ستعرفه وينقسم ذلك الفلك
الآخر بواسطة كون الخارج في ثخنه الى قسمين احدهما حاو للخارج والآخر محوي له ويسميان بالمتممين اذ بانضمامهما اليه الخارج
يتم الفلك الشكل الذي ذلك الخارج جزء منه وهما ليسا متساويي الثخن بل هما اخذان من غلظ هو بقدر خروج مركزه عن
مركز العالم يتدرج ذلك الغلظ الى دقة اي يتنقص شيئا فشيئا ويدق حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج المركز من احدهما
هو المتمم الحاوي لمحدبه الى محدب الخارج ومن الآخر وهو المتمم المحوي لمقعره اي مقعر الخارج متباينين حال من المستتر
في اخذان اي هما اخذان في ذلك الغلظ المتدرج المنتهي الى ما ذكر حال كونهما متباينين في الغلظ والرقة
فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة الرقيق من الآخر بحيث يكون حجم مجموع المحوي الداخل في الخارج والحاوي
الخارج عنه معا في جميع الاجزاء سواء لان اقصر احدهما يجبر بغلظ الآخر ويكون في الوسط منهما من المتممين حجمهما سواء
اي يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كما ان غلظ كل منهما ورقته يساوي غلظ الآخر ورقته ويكون مقعر
الداخل اي المحوي موازيا المحدب الخارج اي الحاوي ويكون مركزهما اي مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحدا هو
مركز العالم هذا انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز واما اذا كان في ثخن خارج آخر كاحد خارجي
عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذ مركز ذلك الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتن كلها
صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوي مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار
كما قام عليها البرهان ويشهد له ايضا التخيل الصحيح من له ادنى مسكة والتدوير عبارة عن كرة سوى الكواكب
غير شاملة للارض بل مركوزة في ثخن فلك بحيث يماس محدبه بنقطة ومقعره باخرى ومن ثم يكون قطره بقدر ثخن
ذلك الفلك ولا مقعر له اي للتدوير مقعرا فلا حاجة بنا الى مقعره فيفرض انه كرة مصمتة ويتحرك مركزه بحركة الفلك
الذي هو في ثخنه دائرة حول مركز العالم ويرسم التدوير بمركزه المتحرك بتلك الحركة دائرة مركزها مركز الفلك الحامل
للتدوير ان كان الحامل موافقا في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة ايضا كذلك وان كان الحامل
خارجا كانت الدائرة ايضا خارجة المركز **الفائدة الثانية** الفلك الموافق المركز تقطع بعض المتحرك
بحركته عند مركز الارض الذي هو مركزه في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط الدائرة التي يتحرك عليها الكوكب

وتحدث عنده مركز الارض زوايا متشابهة اي متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد يقتضي ذلك ولا يختلف
المتحرك على الموافق منه اي من مركز الارض قربا وبعدا بل يكون دائما متساوي البعد عنه لانه مركز الدائرة التي يتحرك عليها
فلا يحس فيه اي في المتحرك على الموافق سرعة وبطوء لا في مركز الارض ان فرض هناك احساس ولا فيما هو في حكمه
كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما الخارج المركز فانه لا يختلف
منه اي من مركز نفسه قربا وبعدا وانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة لما عرفت في الموافق لكنه اي
حركة الخارج تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه اي نصفي الخارج وهو الذي فيه مركز العالم اقرب الينا
وغاية القرب منا عند نقطة في وسطه اي وسط هذا النصف بها اي بتلك النقطة يماس هذا النصف او الخارج مقعر
المائل اراد به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كما مر وتسمى هذه النقطة الحضيض والنصف الآخر من الخارج ابعد
منه اي من النصف الاول بالقياس الينا وغاية البعد بيننا وبينه عند نقطة في وسطها بها يماس محدب المائل وتسمى
هذه النقطة الاوج فيرسم الخارج او المتحرك بحركته في مقدار من الزمان وهو في النصف الاوجي قوسا وزاوية
اصغر اما القوس فبحسب الحس واما الزاوية فبحسب نفس الامر فيرى ذلك المتحرك الذي يرسم في ذلك المقدار من الزمان
في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر على قياس ما تقدم فيرى المتحرك اسرع لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف
مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول لا محالة اسرع واما التدوير فحيث لم يكن شاملا للارض فيكون حركته في
احد نصفيه الى التوالي من حامله اي موافقة لحركته في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك
مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع حركته اي
حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع ويكون حركته في النصف الآخر اي خلاف التوالي من حامله فيكون المحسوس
في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطأ بل ربما ساواه اي ساوى التدوير حامله في الحركة بحسب
الحس فلا يبقى لحركة الحامل فضل فيرى ذلك المتحرك واقفا في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن
محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليه اي على حامله في الحركة فيرى ذلك المتحرك راجعا عن الجهة التي كانت متحركا
اليها الى جهة مقابلة لها ولانه اي التدوير يتدرج المتحرك عليه من سرعة في النصف الموافق للحامل الى البطء
في النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فيكون
بينهما اي بين السرعة والبطء حركة وسطى ولانه يرجع الى خلاف التوالي بعد الاستقامة الى التوالي ويستقيم ايضا بعد
الرجوع وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما اي من الاستقامة والرجوع محفوفا بوقوفين احدهما
منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس وغاية سرعة كل منهما فيما بين الوقوفين وايضا فاحد نصفي التدوير
ابعد منا فيرى القوس المقطوع منه اي من النصف الابعد ابطأ لا اسرع كما زعم لان مقتضى البعد في نفسه هو الابطاء
دون الاسراع ومنتصفه اي منتصف النصف المذكور هو البعد الابعد بالقياس الى مركز العالم ويسمى ذلك
المنتصف ذروة والنصف الآخر منا اقرب الينا فيكون القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطأ ومنتصف النصف

والآخر هو البعد الأقرب بالقياس إلى مركز العالم ويسمى الحضيض وقد ظهر بما ذكرنا أن الإسراع والإبطاء ينضبطان
بكل واحد من أصلي الخارج وفلك التدوير وأن الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط بأصل التدوير
المقصد الرابع في فلك الشمس قدمه على الأفلاك سائر السيارة لأن الشمس أشهرها وأنورها وعليها
مدار الأيام والليالي وما يتركب منها مع أن اختلافها أقل من اختلافات غيرها فيكون أقرب إلى التعليم وهي
إما على فلك شامل للأرض مركزه خارج عن مركز العالم أو على فلك تدوير يحمله فلك موافق المركز والأول أولى
وإن لم يكن الشمس على أحد الفلكين المذكورين لم يختلف بعدا وقربا بالنسبة إلى مركز العالم وما يليه من وجه الأرض
فلا يختلف سرعة وبطوءا كما علمت والتالي باطل بالرصد إذ قد وجد به أن الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال
الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج أكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي ثم الربيعي
وهو النصف الثاني منه أقل من نصف السنة فلا محالة يكون الشمس في النصف الأول أبطأ منها في النصف الثاني
وكيف كان الحال فله أي للكوكب الذي هو الشمس فلكان إما خارج مركز ومائل أريد به الممثل الذي يكون الخارج في
ثخنه وإما تدوير وحامل وله أيضا حركتان وهذا إنما يصح على أصل التدوير إذ لا بد هناك من حركتي التدوير والحامل على
وجه تحصيل الإبطاء والإسراع المذكورين وأما على أصل الخارج فلا حاجة فيه إلى حركتين بل يكفيها حركة الخارج ولذلك
قالوا أصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة وأصل التدوير بحركتين فإن قلت لا بد لتحريك أوجها من حركة أخرى إذ
حركته بمثلها فيكون لها على أصل الخارج أيضا حركتان قلت كلامنا في مجرد السرعة والبطوء ولا حاجة لها إلى حركة
أخرى وأيضا إذا اعتبر تحريك الأوج فلا بد في أصل التدوير من حركة ثالثة مستندة إلى تحريك فلك البروج كما
ذكروه وللشمس اختلاف واحد هو سرعتها في نصف من فلكه بل في نصف بعينه من فلك البروج وبطؤها في نصف
آخر بعينه لا يتغير ذلك بل هي أبدا بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظاهر على أصل الخارج بأن
يكون الأوج في البروج الشمالية فيكون الشمس هناك أبعد من الأرض وأبطأ حركة وفيما يقابلها أقرب وأسرع
وإذا أريد الإبطاء والإسراع على هذا الوجه بعينه من أصل التدوير احتيج إلى قيود أشار إليها بقوله فليفرض التدوير بحيث
يتم دورة مع دورة حامله وبحيث يكون نقطة بل نصف قطره بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم ولا بد مع ذلك
أن يفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج في جهتها بحيث يتمان الدورتين معا وأن يفرض حركة التدوير وحركته
بها على وجه يكون في القطعة البعيدة إلى خلاف جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة إلى جهتها ليكون الدائرة
التي يرسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء ويكون الاختلاف
المحسوس من الأصلين شيئا واحدا بلا تفاوت إلا أن بطليموس اختار الخارج لكونه أبسط لما عرفت من أنه يتم بحركة
واحدة ومن أن التدوير يستلزم ههنا خارج المركز **المقصد الخامس** في أفلاك القمر لما كان القمر
مثل الشمس في الشهرة والإنارة عقبها به وهو وجدا لا كالشمس حيث يسرع الشمس في نصف بعينه من فلك البروج
ويبطئ في نصف آخر منه وليس القمر كذلك بل هو يسرع ويبطئ في جميع الأجزاء من فلك البروج لا يختص إسراعه

ولا ابطاء بجزء معين منه دون آخر فعلم بذلك ان اى القمر على التدوير تم دورة قبل دورة حامله فاذا فرض القمر
في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع
او الابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله عاودت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء آخر من
فلك البروج وينتقل تلك الى آخر في دورة اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا
في عدم اختصاص السرعة والبطوء باجزاء معينة من البروج الا انه يقتضي ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة
قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه
من البروج بزمان قليل فالصحيح ان يقال تم دوره بعد دورة حامله ثم اذ ليس سرعة الى سرعة وبطوء الى بطوء لم يكن
مثله بل اسرع او ابطأ يعني ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت
قليل فعلم بذلك ان تدويره مركوز في ثخن فلك خارج المركز اذ حينئذ يكون القسي المفروضة في التدوير المتساوية
في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع تفاوت في الحالة الفائتة مقيسة الى نظيرتها ثم وجد
غاية سرعته في تربيعي الشمس فهو اي القمر يجب ان يكون في كل واحد من تربيعيها في حضيض الخارج
المقتضي لغاية السرعة والاوج مقابله ضرورة فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالي كان اوجه في تربيعها الى
خلاف التوالي واذا كان في تربيعها الثاني على التوالي كان الاوج في تربيعها الثاني الى خلافه فلا بد من فلك
آخر سوى التدوير وحامله يحرك ذلك الفلك ويحرك اوجه الى خلاف جهة حركته وهو الفلك الذي يكون
الخارج المركز في ثخنه وسميناه المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس ثم يتقابلان في التربيع الثاني
كما كانا متقابلين في التربيع الاول ثم يجتمعان عند الاجتماع ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر
في الاوج وفي غير الاجتماع والمقابلة يكون الشمس متوسطا بينهما اي بين القمر واوجه يتباعدان منها اي عن الشمس
بعد الاجتماع الى المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى خلافه حتى يتلاقيا في المقابلة ثم يتقاربان
منها اي من الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها ثانيا ثم ان منطقة التدوير التي يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة
الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المائل وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج والا كان القمر
ملازما لها غير متعد اياها الى الشمال ولا الى الجنوب كما ان الشمس كذلك ودائما فيكون القمر منخسفا في كل مقابلة لتوسط الارض
على هذا التقدير بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض في كل منها واللازم منتف بل يقاطعه اي يقاطع
منطقة المائل فلك البروج وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين احديهما وهي التي اذا جاوزها القمر حصل
في الشمال من منطقة البروج ويسمى هذه النقطة الرأس والنقطة الاخرى منهما وهي مقابلتها التي اذا جاوزها القمر حصل في الجنوب
من فلك البروج ويسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه براسه
وذنبه ثم اذا رصدنا كسوفا في احدى العقدتين كالرأس مثلا كسوفا آخر فيه بعد زمان طويل رأينا الثاني من الكسوفين
متأخرا عن الاول الى جهة الغرب من اجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالي فلا بد للقمر

فلک آخر سوی الثلثة المذکورة یحرکهما ای یحرک ذلک الفلک الآخر العقدتین الی خلاف التوالی ولنفرض حرکته فی

الجوزهر حتی سمیناه فلک الجوزهر فالقمر اذا وصل الی الرأس کان علی منطقة البروج فلم یکن له حینئذ عرض ثم اذا جاوزه کان له

عرض من المنطقة فی الشمال یتزاید ذلک العرض قلیلاً قلیلاً الی ان یصل القمر الی منتصف ما بین العقدتین وهو منتهی

غایة العرض الشمالی ثم یتناقص ذلک العرض قلیلاً قلیلاً الی ان یصل القمر الی الذنب فیکون حینئذ عدیم العرض

ثم یصیر ذا عرض فی الجنوب کما وصفناه فیتزاید اولاً الی ان یصل الی المنتصف الآخر فیکون هناک غایة

الجنوبی ویتناقص ثانیاً وغایة العرض فی الجانبین ای الشمال والجنوب سواء ثابت لا یزید ولا ینقص

کما علم بالرصد جنسه اجزاء والتزاید فی العرض بعد مجاوزة العقدتین والتناقص فیه بعد مجاوزة المنتصفین

فهی ای العروض المتزایدة او المتناقصة متساویة فی الاجزاء المتقابلة فالعرض المتزاید الشمالی للجزء العاشر من الراس

مثلا یساوی العرض المتزاید الجنوبی العاشر من الذنب وکذا العرض المتناقص الشمالی للجزء الخامس من منتصف

النصف الشمالی یساوی العرض المتناقص الجنوبی للجزء الخامس من المنتصف الآخر فقد تلخص مما ذکرناه ان له

ای للقمر اربعة افلاک تدویره هو مرکوز فی حامل خارج المرکز هو فی ثخن مایل ای ذلک الحامل فیما بین سطحی فلک موافق المرکز

مسمی بالمائل لمیلان منطقته عن منطقة البروج یحیط به ای بذلک المائل فلک آخر موافق مرکزه ایضاً لمرکز العالم وله اربع

حرکات فللتدویر حرکة الی التوالی فی نصفه الاسفل والی خلافه فی نصفه الاعلی وللخارج حرکة الی التوالی

وللآخرین ای المائل والجوزهر حرکتان الی خلاف التوالی وله ای للقمر فی الطول وهو ما بین المغرب والمشرق اختلافات

ثلثة فاحدها هو الاختلاف الذی یکون بسبب التدویر فان القمر اذا کان علی ذروة التدویر او حضیضه کان الخط الخارج

من مرکز العالم المار بمرکز التدویر المنتهی الی سطح الافلاک الاعلی منطبقا علی الخط الخارج منه المار بمرکز القمر المنتهی الیه فلا اختلاف

ح بسببه واذا تحرک القمر بحرکة التدویر نازلاً من الذروة او صاعداً من الحضیض الی جزء آخر من التدویر لم ینطبق

احد الخطین علی الآخر بل حصل فیما بینهما زاویة علی مرکز العالم فهذه الزاویة هی الاختلاف الناشئ من التدویر فیحتاج

تارة الی ان ینقص هذه الزاویة من وسط القمر اعنی حرکة مرکز التدویر وتارة الی ان تزاد علیه حتی تحصل تقویمه اعنی

حرکة مرکز نفسه وغایة هذا الاختلاف هو نصف قطر التدویر وثانیها الاختلاف الذی یکون بسبب الخارج فان مرکزه

اذا کان فی الاوج او الحضیض کان قطر منه بعینه منطبقاً علی الخط المار بمرکز العالم والخارج والتدویر وبالاوج والحضیض

والطرف الاعلی من هذا القطر هو ذروة التدویر التی هی مبدأ حرکته الخاصة والطرف الآخر منه حضیضه المقابل لها فهما

محاذیان فی هاتین الحالتین مرکز العالم ومرکز الخارج ایضا واذا فارق مرکز التدویر الاوج والحضیض لم یکن ذلک القطر منه

منطبقا علی الخط الخارج من مرکز العالم الی مرکز التدویر واصلا الی اعلاه ولا علی الخط الخارج من مرکز الخارج الی مرکزه کذلک

فلا یکون الذروة المذکورة ومقابلها محاذیین لشیء من مرکزی الخارج والعالم بل ههنا یحاذیان ابدا نقطة اخری کما ستعرف

ویسمیان ذروة وسطی وحضیضا اوسط تمییزا لهما عن الذروة والحضیض المرئیین فی حالتی الاوج والحضیض واعلم ان هذا

الاختلاف لیس بسبب کون حامل التدویر خارج المرکز بل هو اختلاف واقع بین الذروتین علم الهیئة

الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير بالعظم والصغر في قربه وبعده بسبب ما للخارج المركز فانا اذا
فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير حينئذ في الاوج كان
نصف قطره مقداره في الرؤية وان كان في الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف الاول
اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت بسبب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول
ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للاول وللقمر في العرض وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف واحد كما بين تنبيه
لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة تلك الكرة متشابهة حول
مركز تلك الدائرة الثاني ان يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كان خطا خارجا من مركز التدوير والطوق على
من الكرة وادارها حول المركز الثالث ان يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة وحينئذ نقول هذه الاصول […]
قرروها في افلاك القمر وحركاته يلزمها ان يكون القمر تشابه حركته اي حركة تدويره حول مركز الخارج وان يكون محاذاة
قطر تدويره المار بالذروة والحضيض لمركز الخارج ايضا وان يكون تساوي قربه وبعده ايضا عند مركز الخارج دون
مركز العالم وغيره من النقط ثم انهم وجدوه بخلافه متشابه حركته اي حركة مركز تدويره حول مركز العالم والمحاذاة اي
محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين لنقطة غير ذلك النقط انما هو بالمركز والاوج والحضيض غير مركز بينها اي
مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة من جانب الاوج بتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم والصواب
ان يقال انه من جانب الحضيض بتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور وبالتساوي وبعد مركز التدوير
من مركز الخارج فهو باق على حاله وانتفاء اللازم الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له
يوجب انتفاء الملزوم الذي هو الاصول التي ذكروها في القمر ثم انه اورد هنا كلامهم اعتراضا آخر فقال كيف اي كيف
يصح كلامهم وما ذكروه من ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يقال ان الافلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه
المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال استدلال بوجود اللازم الذي هي تلك احوال على وجود الملزوم الذي هو
تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه وانما يصح هذا الاستدلال اذا علم المساواة بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة
ههنا اذ يجوز ان يكون ثمة وضع آخر مغاير لما ذكروه يستلزم ذلك الوضع الآخر هذه الحركات المقتضية للاحوال المعلومة
كما ان الوضع الذي بينوه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه اي انتفاء الوضع
الآخر معلوما ولا مبرهنا **المقصد السادس** في افلاك الخمسة الباقية المسماة بالمتحيرة انما يكون لها في
الحركة الى توالي البروج تارة فتنفي بطؤ ريثه اثنه ذلك البطؤ الى ان تقف هذه الكوكب في جزء من اجزاء البروج
اياما ثم يأخذ في الرجوع الى خلاف التوالي مندرجا اي كل واحد منها في السرعة في رجوعها الى حد ما ثم يأخذ في البطؤ
في رجوعها الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم اي تتحرك الى التوالي مندرجا في السرعة في استقامتها الى غاية ويعرض
ذلك الذي ذكرناه من احوالها في جميع الاجزاء من فلك البروج اي ليس شئ من استقامتها ورجوعها ووقوفها
وسرعتها وبطؤها مخصوصا بجزء معين من اجزائه بل يوجد في كل منها فعلم بما ذكر من احوالها انها في تدوير […]

في مضعف الخامس على حركة بما مكاه في الفائدة الثانية ثم انها اي الكواكب الخمسة تكون قريب من الثوابت قبيل مقا
مقارنة اياها ثم يفارقها متخلفة عنها الى المغرب فعلم بذلك ان حامل تدويرها متحرك من المغرب الى المشرق والزهرة و
عطارد يقارنان الشمس مستقيمين ثم يتقدمان عن الشمس حتى يصير شرقيين عنها فيطلقان بعدها ويغربان اي بعدها كذلك
متباعدين في هذا الشرق عنها الى حدّ ما فغاية بعد الزهرة من الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية بعد عطارد عنها سبعة
وعشرين جزءا ثم يرجعان الى خلاف التوالي متقاربين منها حتى يقارنا بها راجعين متقدمة تابعية ثم يغربان اي
يصيران غربيين عنها فيقربان حينئذ قبلها لا بعدها كما ذكره وكذا يطلعان قبلها متباعدين في التغريب عنها الى
حد ما ثم يرجعان عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة حتى يقارناها في الاستقامة كما ذكرناه اولا فعلم بذلك
ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس وان بعدهما عنها شرقا وغربا انما هو بحركة تدويرهما فقط والبواقي من المتحيرة وهي
العلوية ليست كذلك فان رجوعها بلا واسطة انما يكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض حينئذ كما ان اواسط استقامتها
انما يكون في مقارنة الشمس اياها وهي حينئذ في الذروة والكواكب الخمسة تختلف ابعادها الصباحي والمسائي كانه اراد به نصف
قطر تدويرها وليس تبعد من الشمس الا في الزهرة وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هي بحسب نصف قطرها
فالمسطور في كتب الفن ان القسي التداوير الطباعية كانت او سافلية رجوعية او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت
في بعض اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من الارض
تارة فيكون قسيه ونصف قطره حينئذ اعظم في الرؤية وبعده عنها اخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز ثم انه
اراد ان يبين ان لعطارد خارجا آخر يكون حاملا في تحته فقال هذا البعد المذكور اي البعد الصباحي والمسائي عن الشكل
الذي غايته نصف قطر التدوير كما عرفت يكون لعطارد في اجزاء الجوزاء واول الجدي اعظم مما في سواهما اي نصف قطر
تدويره فيهما اعظم منه في سائر اجزاء البروج فهو اي تدويره حينئذ اقرب الى الارض فهو في هذين الموضعين في الحضيض
من حامله فقد وصل في دورة واحدة الى حضيض حامله مرتين والاوج لا محالة مقابل له وهو اي الاوج اذا تحرك الى
المغرب اي الى خلاف التوالي اذ لو كان الاوج ثابتا غير متحرك لم يصل مركز تدوير عطارد الى الحضيض في الدورة الواحدة
الا مرة واحدة وقد بان بطلانه ولو تحرك الاوج الى المشرق اي الى التوالي كما ان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك
الاوج نصف الدورة ثلاثة بروج وفي نصفها تسعة وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير يتحرك من اول الحمل الى آخر الجوزاء
فقد حصل في الحضيض فلو كان الاوج الذي هو مجتمع معه في اول الحمل متحركا الى التوالي ايضا لزم ان يكون الاوج قد تحرك
من اول الحمل الى اول الجدي بل آخر القوس فقد تحرك حينئذ المركز ثلاثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانيا
فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل والاوج من اول الجدي الى الحمل فان العكس لا مرية فيها فلا يكون حركتا منهما
متشابهة بل احدهما اسرع من الاخرى تارة وابطأ اخرى وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالي حتى اذا وصل
المركز الى تربيع الحمل على التوالي وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى تربيعه على خلاف التوالي وهو اول الجدي فيكون المركز حينئذ
في الحضيض فاذا وصل المركز الى التربيع الثاني وهو اول الجدي وصل الاوج ايضا الى تربيعه الثاني وهو آخر الجوزاء فيكون المركز في الحضيض

في الحضيض ولا شك انهما يتلاقيان فيما بين التربيعين وقوله متقابلة سهو من القلم والصواب متقاربة اي يتقارب الاوج
مركز القمر وبينه الميزان وفي الحمل وقوله مركز التدوير ايضا سهو والصحيح فاوج الابل او مركز الحامل لتحرك مركز الى خلاف
التوالي ويسمى فلك المدير لادارته مركز الحامل حول مركزه ثم هذا البعد الاضعافي اي علماء في الميزان اعظم منه والصواب
اصغر منه في الحمل فهو اي تدوير عطارد في الحمل اقرب الى الارض منه في الميزان فعلم ان المدير خارج مركزه وان اوجه في الميزان
فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما في الحمل فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض
المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر ثم تختلف بعد الشمس من الثوابت وهي اي الشمس في الاعتدالين وعلم
بهذا الاختلاف اذا رصدنا كسوفين هو في فيهما يظهر ذلك في الدهور الطويلة فحد اي الثوابت متحركة بحركة بطيئة حوالي الفلك
والاوجات سوى اوج القمر واوج حامل عطارد يوافقها اي يوافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة فهو اي ذلك الكل لاتحاد
المحرك وهو كرة الثوابت مثلا واما التوافقها اي توافق الحركات المتعددة في الحركة بان يوافق الحركة الصادرة عن
من بعضها الحركة الصادرة من بعض الاخرى وكما اذا فرض ان محركات تلك الاوجات هي الممثلات ثم ان عرض
الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل عرض مركز تدوير الزهرة شمالي ابدا وعرض مركز تدوير عطارد جنوبي ابدا سوا العرض
مركز جبر فيهما يكون في الزهرة جنوبيا وفي عطارد شماليا ثم انه صور كيفيته بما ذكره بقوله كان النصفين من
مداري مركزي تدويرهما على الراس كان منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت الراس وصل الكوكب بل مركز تدويره
في النصف الذي يتحرك عليه صار ذلك النصف شماليا عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها ويتباعد المدار عنها
شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها الى غاية العرض وهي منتصف بين العقدتين ثم يتقارب مداره منها شيئا فشيئا
حتى ينطبق عليها وهي اي الزهرة بل مركز تدويرها في الذنب ثم يصير في النصف الاخر الذي كان جنوبيا وقد صار الآن
شماليا وصار النصف الآخر الذي قد تحرك عليه في الشمال جنوبيا ويتباعد المدار عنها في الجانبين الى غاية ما هي منتصف ما
ثم يتقارب اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه في الجهة وهكذا دائما فيكون المراد تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة واما
في الشمال عنها واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويتجاوز الى النصف الجنوبي متباعدا
ثم ينطبق وهو يتجاوزه الى النصف الاخر الذي كان شماليا وقد صار الآن جنوبيا فمركز تدويره دائما اما على الجنوب عنها ثم لهما
اي للزهرة وعطارد عرضان آخران مغايران لعرضهما بسبب ميل مركز تدويرهما على الوجه الذي صورنا فان القطرين
تدويرهما المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة كان المراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر
انما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج في العقدتين او هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة
البروج المنطبقين وينفصل عنها اخرى ولذلك كان للجرم الزهرة عرض جنوبي وللجرم عطارد عرض شمالي كما اشتهر بانه
كذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين من تدويرهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه لا يخلو ميل في نفسه
عرضا وكيفية مسطورة في كتبهم ولقد احسن في هذه المسألة الا انه الى المباحث السابقة لذكر تفاصيلها فكان
احسن واحسن لان التعرض لها على الوجه الذي اورده لا يجب الكلام وتذكيلها بمباحث اخرى

في الصعوبة فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكرنا في الكتاب والله الموفق للصواب واعلم انهم لما اعتقدوا
ان حركة الافلاك بحسب ارادتها كلية دورية متشابهة بالضرورة وان مبدا هذه الاختلافات المعلومة بالمشاهدة والرصد
في حركات الكواكب ولم يتنبهوا اي لم يتكلموا فيه اي في ذلك المبدا بذات نفسه اي بالكلية كاختلافها والذي يجيء بالعدم
على قاعدتهم في بحثه افلاك عطارد وبعد ما قدمناه من عدم الاستدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة انما
تلك القاعدة تستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل كما نبهنا عليه والمدرك بالرصد خلافه فانا وجدت
تقريبا اي ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى تسمى تلك النقطة مركز معدل المسير هي بين مركز العالم
ومركز الحامل الذي هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك العلوية والزهرة ايضا والذي يخص بالعدم على قاعدتهم
في الشكل ان حركات الافلاك ارادية على رايهم فاذا يمتنع ان تختلف تلك الحركات بحسب اختلاف ما يتعاقب
عليها اي على الافلاك من ارادات جزئية لا نهاية لها من اجزاء تلك الحركات اذ قد علمت مما سبق انها اي النفس لا يكفي في الحركة
الجزئية التعقل الكلي على ما هو الحق اعادة لذلك كرا الى القاعدة التي رفضناها يسيرة من هذه الاشكالات واشباهها كما نبهت عليه
القسم الثاني من الاثار مرتبة منها الكوكب وكلها مختلفة فيه لا نور لها معنية بذواتها الا القمر فانه كمد في نفسه
يظهر كمودته اعني ظلمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس مستنيرا بذاته بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب
قربه وبعده منها فيحدس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهره
مستنيرا كما في المراة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي والاشبه هو الاخير لان على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه
مستنيرة لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسب بعض الكواكب بعضها ميل الى ان لها
نورا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة ورقية اي بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض غير خالص ولزحل قتمة
كدورة وفيه اي في هذا القسم مقاصد خمسة **الاول** في الهلال والبدر القمر لما كان يستفيد من الشمس فنصفه المقابل لها ابدا مضيء ونصفه
الاخر مظلم ولما كان تحت الشعاع مما فيها كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء اليها ودونها فلا نرى لها ضوءا اصلا وكانت دائرة الرؤية
هي الدائرة الفاصلة بين المرئي وغير المرئي منه منطبقة على دائرة الضوء وهي الدائرة الفاصلة بين المضيء والمظلم منه وتوهم دائرة الرؤية
ثابتة وتقول دائرة الضوء تنزل لا محالة تبعا له لزوال القمر عن المسامتة اي مقارنة الشمس فبعد الانفراج بينهما اي البعد وزوال الانطباق حصول التقاطع
والتقاطع بين الدائرتين يقع منها الوجه المضيء مستدق بين طرفيها وجهة مرئي قوسا من الوجه المضيء فذلك المرئي هو الهلال ولا يزال ذلك يكثر بالبعد
من الشمس ويزداد المرئي من الوجه عظما حتى يصير الوجه المضيء بتمامه الينا وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما فيطبق
الدائرتان مرة اخرى فنراه بدرا كاملا كدائرة تامة ثم ان النيرين بعد غاية بينهما يتقاربان من الجانب الاخر فيتقاطع حينئذ
الدائرتان مرة اخرى وينحرف عنها شيء مستدير من الوجه المضيء فيحصل كمال التربيع وهكذا ينحرف المضيء شيئا فشيئا حتى
نرى منه شكلا هلاليا في جانب المشرق ثم يختفي بالكلية وهو المحاق وانما لا نرى القمر يوما او اكثر بعد المقارنة وقبلها وقت
ضوؤه رقته وقربه من الشمس مع ضوئها الغالب اسا ثم قد تقرب منها فيمتنع القمر بهذه الاسباب من الضياء وانما اذا كان
بعيدا عنها في احد جانبيها بمقدار اثنتي عشرة درجة فانه يرى عادة مستمرة وربما يرى بما قل منها فان ذلك مما يختلف

بسبب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة **المقصد الثاني** في خسوف
القمر وهو انه قد يكون القمر مقابلا للشمس لقرب العقدتين فيكون الارض حينئذ واقعة بينه
وبين الشمس فتمنع الارض ضوءها عنه فيرى كدرا كما هو لونه الاصلي ولان جرم الارض اصغر كثيرا من جرم الشمس
فيقع الظل الناشي من الارض مخروطا قاعدته دائرة صغرى على الارض ورأسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج
مقابل لجزء منه حل فيه الشمس فان لم يكن للقمر في حال المقابلة عرض بان يكون في احدى العقدتين انخسف كله لانه يغيب عن
الارض بل عن غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ويمكث فيه زمانا وان كان له عرض فان كان في ذلك العرض بقدر نصف قطر
صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل وهي الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة
خارجا اليه ان يقطع المخروط لم ينخسف القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج كجرمي دائرتين وان كان ذلك العرض
اقل من مجموع النصفين المذكورين انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين اي تلاقيهما وتداخلهما فان فرض
ان هذا العرض الاقل يساوي فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل
ولم يمكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب توغله في الظل **المقصد الثالث**
في كسوف الشمس فنقول عند اجتماع القمر بالشمس في النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مرئي حجب بيننا و
بين الشمس لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فيظن ان
الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس كالخسوف في ذات القمر ولذلك امكن ان
يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما ينكسف الشمس كلها وان كان اعظم منها لكن
لانه اقرب الينا فيوتر قطره الزاوية التي يوتر بها الشمس فيحجب عنا تمامها وربما يكون الشمس وقت انكسافها في حضيضها
فلقربها منا يرى اكبر ويكون القمر حينئذ في اوجه فلبعده عنا يرى اصغر فلا يحجب جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطة به
قد رأينا اي الحلقة النورانية رأيت على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته وان كان للقمر في ذلك الاجتماع
عرض مرئي فان كان ذلك العرض بقدر مجموع نصف قطريهما لم ينكسف وان اكثر منها فبطريق الاولى وان
كان اقل منها انكسف بقدره وذلك كله لا يخفى واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر انه يجوز ان يكون
ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانما اي تلك الكرة تدور على مركز نفسها بحركة مساوية لحركة
فلكها فان كان نصفه المضيء الينا كما في حال المقابلة فبدر او المظلم الينا كما في المقارنة فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر ما يرى من
المضيء هلالا ونصف دائرة واهليجا ويبطله اي يبطل قول ابن الهيثم ما ذكرناه من امر الخسوف فان هذا الاحتمال يقتضي ان
لا ينخسف القمر اصلا والكسوف وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل لذلك آخر الصو كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه
ضرب عليه القلم آخرا اذ لا وجه لصحته والاعتراض على ما ذكرناه بعد تسليم الاصول التي بنوه عليها ان نفي هذا الاحتمال
الذي ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر بناء على الخسوف لا ينفي جميع الاحتمالات العقلية في تلك التشكلات فلعل
ثمة سببا آخر لاختلاف نور القمر لم يخطر لنا لم نذكره وما ذكرتموه لكنا لا نعلمه كان يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف في

لبعض استقبالا له ثم ما ذكرتم من الخسوف والكسوف ودوام نور باقي الكواكب يجوز ان يكون بخلق الفاعل المختار
النور في الشمس والقمر في اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا وخلقه اياه في باقي الكواكب دائما او
استفادتها اي او استفادة الشمس والقمر والكواكب المسوتة مطلقا بكواكب اخر مستورة عنا لا نشاهدها اصلا
وان كانت مضيئة جدا اما لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم تتغير الحال فيها دون باقي الكواكب
فكيف لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعد منه وهو انه لا يمكن تلك الكواكب المستورة عنا نيرة في
انفسها بل ربما يكون مقابلتها للكواكب المسوتة يوجب ذلك النور فيها كما في تقابل الاجسام الصقيلة جدا

المقصد الرابع في محو القمر المشاهد في صفحته وفيه آراء الاول قيل خيال لا حقيقة له قلنا فيختلف الناظرون
فيه لاستحالة اتفاقهم في خيال واحد الثاني قيل هو شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار وغيرها قلنا يختلف باختلاف القمر
في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه الثالث هو السوداوية في الوجه الآخر قلنا فلا يرى متفرقا الرابع هو سحق النار للقمر قلنا
لا هو مماس للنار لانه مركوز في تدويره هو في ثخن حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض المدير مع كونه في
حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الا بنقطة واحدة ولا هو قابل للتسخين عندكم فكيف يسخن بها الخامس هو جزء منه لا يقبل
النور كسائر اجزائه القابلة له قلنا فالقول لا يطرد القول ببساطة الفلكيات لان القمر حينئذ مركب من اجزاء مختلفة الحقائق ويبطل
على هذا التقدير جميع قواعدكم المبنية على بساطتها السادس هو وجه القمر فانه مصور بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان
وانف وفم قلنا فيتعطل بعض الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضر فان الفم لدخول الغذاء والانف لفائدة
الشم والحاجبين لدفع العرق على العينين وليس القمر قابلا لشيء من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فما ظنكم انه احسن النظام م
البعد السابع هو اجسام سماوية مخالفة له في تدويره غير قابلة للانارة بالتساوي حافظة لوضعها معه دائما وهذا اقرب ما قيل
لكن لا يصلح للتعويل **المقصد الخامس** في المجرة وهي الدائرة المبيضة المسماة عند العوام بسبيل التبان قيل
احتراق حدث من الشمس في فلك الدائرة في بعض الازمان السابقة وانما يصح اذا كانت الشمس موصوفة بالحرارة والاحتراق
وكان الفلك قابلا للتاثير والاحتراق وقيل بخار دخاني واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف والشتاء
لتفاوت الدهور في احدهما وكثرته في الآخر وقيل كواكب صغار متقاربة جدا لا يتميز بعضها عن بعض في الحس لشدة تكاثفها وصغرها
صارت كانها لطخات سحابية قال الآمدي والغرض من نقل هذه الاختلافات ايراد ما ذكروه من الخرافات لتحقيق و
تبيين للعاقل الفطن انه لا يثبت اي لا يحصل لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معول على ما ينقلونه من آرائهم ويعتمدونه وانما
هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها باوائل النظر ثم ابعض البعض **القسم الثالث** في العناصر
وفيه مقاصد ثلثة عشر الاول المتأخرون من الحكماء على انها اربعة اقسام خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحياز
اذا ترك وطبعه في حيز غير كان من احيازها العناصر المغايرة له كان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة بالحس حرارة
شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك ويابسة لانها تفني الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها فان
قيل الست صرفت اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها والنار بخلافه لانها سهلة التشكل والترك قلنا ذلك لان

ذكرنا انما هو فيما عندنا من العناصر اذ هي مغلوبة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك فلم قلت ان النار البسيطة التي عند الفلك
خفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار فوق الاخيرين وهذا الاقتضاء هو خفته المضافة الى العنصر من الاخيرين وان كان ثقيلا
بالنسبة الى النار وحدها وهو الهواء وانه حار رطب بالطبع اي هو خلي وطبعه لا حس منه بالكيفيتين وكذلك الحال في الكيفيات المنسوبة
الى ساير العناصر انما يعرض له اي للهواء من البرد وانما هو لمجاورة الارض والماء وثقيل مطلق يطلب المركز على معنى انه يقتضي انطباق
مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك طبعه في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة لطلبه وهي الارض باردة يابسة تحقيقهما الحس وثقيل مضاف
يقتضي ان يكون فوق الارض وتحت الاخيرين وهذا الذي ذكرناه هو ثقله المضاف الى العنصر من الاخيرين وان كان خفيفا بالنسبة الى
الارض وحدها وهو الماء بارد رطب بالطبع على ما مر من التفسير وطبيعة الجمود لان طبيعة البرد وانه يوجب جموده لكن الشمس تذيبها فاتوا
على الترتيب المذكور يكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء والهواء والارض متباعدة وما كان منها الطف فهو
الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو الوصف المحكم الذي عليه الوجود فقال المصنف الناقضة لما ذكروه ان يقال لم لا يجوز ان لا يكون
اربعة بل الحق احد الاقوال التي نذكرها الآن اذ قيل هي واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انها هي النار فهي تشتد
اولا جسم احرف في طبيعة من النار واذ الحرارة المفرطة التي فيها مدبرة للكائنات فلانها تحيل الغير الى طبعها وحصلت البواقي من النار
بالتكاثف فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة الثاني انها الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات ولا شك ان الاصل يجب ان يكون
مطاوعا للتغيرات ويحصل من الهواء النار بالحرارة الملطفة فهي هواء لطفه الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هواء تكاثف تكاثفا
متفاوتا الثالث هي الماء اذ قبوله التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس فحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض الرابع هي
الارض وحصلت البواقي بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة الخامس هي البخار المتوسط بين الاربعة في اللطافة والكثافة فبازدياد
لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا وقيل ليست واحدة بل لا بد من التعدد فيها لان التركيب في الكائنات
يستدعي تعددها فمن تركيبها فاختلفوا على ثلثة اقوال الاول هي النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في غاية
الثقل والبرودة والهواء نار مفترة والماء ارض متحللة بالمزاج مع اجزاء نارية الثاني هي الماء والارض والهواء
نجارا بانه وان هواء تحرق لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس
للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث هي الارض والهواء بمثل ذلك فان الهواء رطب قابل للاشكال
بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء تكاثف والنار هواء اشتد حرارته وقيل اربعة عناصر ثلثة هي الارض والماء
لما مر من افتقار الكائنات الى رطب ويابس والنار للحرارة المدبرة وقد وقع في كلام الآمدي الهواء بدل الماء ولذلك قال
فالماء هواء متكاثف وفي كلام بعضهم ان الثلثة هي ما عدا النار وقيل اصول المركبات ليست اربعة او ما دونها على ما مر بل هي
اجسام مذكورة وفي كلام الآمدي جواهر صلبة غير متجزية لا نهاية لها وقيل اصول المركبات هي السطوح لان
التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة ولا يكفي في اثبات
كون العناصر اربعة ابطال بعضها اي بعض هذه الاقوال الخمسة المنافية له بالحجة بل لا بد في اثباته
من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا بطلان هذه الاقوال باسرها لكن بين يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لعل كل

ان يقول لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف حينئذ فيما بينها لا في الصور النوعية والطبائع الجوهرية بل في الصفات
التفاضل والحصار سلمنا انها اربعة لكن لا نسلم ما ذكرتم من احوالها بل نقول لم لا يجوز ان يكون كلها حقيقة طالبة للمحيط او يكون كلها ثقيلة
طالبة للمركز فيكون ما فيها من التفاوت في الاحياز لتفاوتها في الثقل والخفة فالاثقل يسبق الى المركز من الثقيل الطالب اليه ايضا والاخف
يسبق الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه الا يرى ان الاجسام الارضية المتشاركة في اصل الثقل تتفاوت احوالها لتفاوتها في مراتبها فبعضها يرسب
في الماء الى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو عليه ثم نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة لم يقم دليل على وجود كرة النار
عند المحيط كما زعمتم وانما الثابت بالاستحالات تحدث لبعض الاجسام الى النار كما عند الايراء والاحراق لا يقال الشهب دالة على وجودها
لانا نقول جاز ان يكون هناك مواد حارة تقتضي استحالة الادخنة المرتفعة الى النار فلا يثبت كرتها وان سلم وجود كرة النار
فما الدليل على ان البسيط منها يابس فان ذلك حتى يثبت يبوسة النار بل اسطقسات بطريق التجربة وكيف يتصور التجربة فيها واما افناء
الرطوبات عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه افناء للاجزاء المائية اي هي رطوبة بمعنى البلة ولا يدل
فيه على اليبوسة الطبيعية فان الهواء ايضا يفعل ذلك الافناء مع انه رطب الجوهر فان قلت ذلك اي افناء الهواء للرطوبات
عن الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك اذ لا يتصور فيه الاجزاء
النارية مع انه يفني الرطوبة ويجفف الثوب المبلول وبالجملة فلا يمكن القطع به اي بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على
يبوسة المفني فانه لا يوجد ببرودة كما في الهواء وعليكم الدليل الموجب للقطع به وكيف يقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك
مع انه لا يوصف في نفسه بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم وان سلم ان الهواء حار بل بارد بطبعه وانما يستفيد الحر
من اشعة الشمس المنعكسة اليه من الارض فلذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد عن الارض كان اقل حرا لضعف الانعكاس البعد
فكلما ازداد ارتفاعه قل حره فيظهر برده حتى يصير زمهريرا في غاية البرودة فلم قلتم ان ذلك البرد الشديد في الهواء ليس
له بالطبع بل لمخالطة الاجزاء الارضية المائية التي عادت اليه برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس ولا نم ايضا انه رطب فانكم
اتفقتم على ان مخالطة الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت والهواء ليس كذلك فان الاجزاء الترابية لا تستمسك
بمخالطته ثم لا نم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهره وظاهر عند العاقل ان جموده
بسبب الهواء المجاور له فالبارد بالطبع هو الهواء واما الماء فانه بطبعه لا بارد ولا حار وكيف تجمعون بين قولكم طبيعة الماء الجمود مع
القول برطوبته فان قلتم لا منافاة بين القولين لانه سهل التشكل في نفسه اذ يكفي في ذوبانه ادنى شيء يطرء مع السهولة ادنى سبب
من الحرارة فيتشكل فهذا الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية قلنا نبهنا قطعا انه مع الجمود الذي هو مقتضى طبعه لا سهولة في ذوبانه المستلزم
لها استنادا الى امر خارج ولئن تنزلنا عن هذا المقام قلنا فلم قلتم ان سائر العناصر كالارض ليس كذلك اي قابلا للذوبان بادنى
سبب من الاسباب غاية ما في الباب ان تلك الاسباب لم تحصل وتوجد او لم يقع اصلا لم نقف عليها وعدم الوجدان
لا يدل على العدم وح جاز ان يكون الارض رطبة **المقصد الثاني** في ان الارض كرية اما في الطول اي فيما
بين المشرق والمغرب فلان البلاد المتوافقة في العرض اذا كانت متوالية في الاراضي كلما كانت الى الغرب كان طلوع الشمس
وسائر الكواكب فيها متأخرا بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب ولا يعقل ذلك التأخر في الطلوع والغروب بنسبة

الا فی الكرة هو ما قلنا بذلك التأخر لانا لما وصفنا ورصدنا خسوفا بعينه فی وقت من الليل وجدناه فی بلاد مثلا فی آخر الليل ووجدناه
فی بلاد غربية عنها ای عن البلاد الاولى بمسافة معينة ای الف ميل قبله ای قبل آخر الليل بساعة ووجدناه فی بلاد اخری غربية
عنها ای عن البلاد الثانية بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثانی بساعة والحاصل انه يوجد فی هذه البلاد
الاخری قبل آخر الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها ای طلوع الشمس على الغربية متأخر بنسبة واحدة لان الخسوف
المعين كان فی البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفی الثانية قبله بساعة وفی الثالثة قبله بساعتين واما فی العرض ای فيما بين
الشمال والجنوب فلان السالك فی الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة
حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت الراس وكذلك يظهر له الكواكب الشمالية التی كانت مختفية عنه ويخفى عنه الكواكب
الجنوبية التی كانت ظاهرة عليه والسالك الواغل فی الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما ای بين الطول والعرض
فلتركب الامرين فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع
القطب عليه بمقدار دخوله فی الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك فی الجهتين
المتقابلتين لهما ولو رد عليهم الاختلاف الذی فی سطحها فاجابوا عنه بانه كتضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح فی اصل
الكرية الحسية المعلومة بما ذكر بان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كنسبة سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع والصحيح كما
ان يقال فان جبلا يرتفع نصف فرسخ الخ او يحذف لفظ الخمس والاعتراض على هذا الجواب ان يقال سلمنا ان ما ذكرتم
كذلك فما ذكرتم فيما هو معمور بالماء اذ لا يتأتى فيه ذلك فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقی كذلك لانها طبيعة واحدة
قلنا فالمرجع الى البساطة واقتضائها الكرة الحقيقية فلا شك انه ينفيها التضاريس وان لم يظهر تلك التضاريس للحس
بسبب كونها فی غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية فی السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم
السؤال عن المعمور فلا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة **المقصد الثالث** قالوا الماء ايضا كری بوجوه
ثلثة الاول ان السائر فی البحر يری راس الجبل قبل اسفله يعنی انه يظهر عليه راس الجبل اولا ثم ما يليه شيئا فشيئا الى اسفله
كانه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة وما هو الا لتقبيب سطح الماء على هيئة حدبة الاستدارة تمنع عن الرؤية لا يقال الماء
شفاف لا لون له فلا يستره كالهواء لانا نقول ذلك الذی ذكرتموه انما هو فی الماء الصرف البسيط وهذا الماء ساتر
يخالطه اجزاء من الارضية ولذلك لو خض له لون كسائر المياه المرئية لنا الوجه الثانی ان الماء الرقي ادنی فوق بعود كريا
وكذلك المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعته تقتضی الكرية وانما لم
ذلك اذا بين كونه كرة حقيقية والحس لا يعتمد عليه فی مثله وبين الغزاوان ذلك لطبعه والمصادمة الهواء اياه من
جوانبه او تدحرجه على الطريق او لسبب آخر لا نعلمه ثم اشار الى المتمسكين بالوجه الثانی وهم الطبيعيون انهم يزعمون ان الماء
ايما كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذی هو المركز الطبيعی للماء وعليه بنوا حكاية الطاس فی قلة الجبل وقعر
البئر كما سبق وهذا مبنی على الطبيعة ای لا يفيد الفرع الذی بنوه عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء فی
الطاس عن مقتضى طبعه الذی هو الاستدارة الوجه الثالث مثل ما تقدم فی الارض من تقدم طلوع الكوكب

وظهور القطب وارتفاعه وظهور الكواكب واختفائه **المقصد الرابع** الارض في وسط الكل اي مركز حجمها
منطبق على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات والجوانب من الارض يرى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا انها
اي تحقيق المطلق الذي هو الارض في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب الى السماء فيرى الكواكب ههنا اكبر وفي البعض الآخر
ابعد منها فيرى الكوكب فيه اصغر ونقول نحن في رد ما ذكروه لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون للتفاوت
الموجب بفتح الجيم اي لذلك القدر محسوسا وهو اي قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب مقدار
غير قليل في نفسه بل هو كثير **المقصد الخامس** ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها
الى نقطة ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب والخط الخارج من الباصرة التي هي في حكم سطح الارض وان كانا يتلاقيان
على تلك النقطة محدودة بزاوية حادة من جانب الارض ثم يتفارقان على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك
الاعلى فلا شك انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر لكنهما موضعهما لا يتفاوت في الحس كان احدهما انطبق
على الآخر وصار موضعهما واحدا ولذلك اي ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك كان الظاهر
والخفي من الفلك متساويين وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بناظر الارض في حكم دائرة عظيمة
مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما يدل على ذلك التساوي طلوع كل جزء مع غروب نظيره لا قبله حتى يكون الظاهر
اكبر ولا بعده حتى يكون الخفي اكبر وهذا الذي ذكرناه انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض بل لنصف قطرها
عنده قدر محسوس ولذلك تختلف في الحس موضع الخطين المذكورين في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى فيكون
الموضع الحقيقي للقمر في تلك الدائرة وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الارض مارا بمركز القمر غير الموضع المرئي له وهما لاجل
التقاطع المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنها معتبرة في الحس ههنا يقطع القمر الموضع
اكبر الزاوية وذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع وكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين
الموضعين اكبر وكلما كانت اصغر كان اقل وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان من الخطين المتقاطعين
ما كان مبدأه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة منتهاه اقرب الى الافق واما موضعه الحقيقي فوق المرئي
ابدا فلو فرض ان القمر على سمت الرأس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين حينئذ واذا لم يكن عليه كان له ذلك و
يكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق واقرب الى سمت الرأس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع
قد يقتضي اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين المذكورين فهما اذا وقعتا
على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلفت القوسان الواقعتان
منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب
على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لان الدائرتين متحدتان فيتحد النقطتان على فلك
البروج فيكون ح اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول
كما اشار اليه بقوله فاذا اعتبر اي القمر ... والصواب ان يقال صاعدا بان يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية

فكان الطول المرئي مزاحما على ما نزل والصحيح ان يقال معه الحقيقي بذلك القدر من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف
منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه فيزاد ذلك القدر على الطول الحقيقي فيكون الحاصل بالزيادة الطول
المرئي او ينقص ذلك القدر من الطول المرئي فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي واذا اعتبر صاعدا بل
نازلا بان يكون القسم الرابع الغربي من وسط سماء الرؤية كان الامر بالعكس مما ذكر اي يزاد ذلك القدر على المرئي
ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد
من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي اقرب الى الافق دائما مع ان توالي البروج من المغرب الى المشرق و
ليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر كالثوابت العلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا او بها يتخرج حالها
شيء يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليان فقد مر انه لم يعلم حالهما في اختلاف المنظر المقصد
السادس الارض ساكنة وقيل صاعدة وقيل هاوية اي متحركة ابدا الى اسفل بدا ولا تزال الارض تنزل
في خلاء غير متناه لما في طبعها من الاعتماد والثقل الهابط وابطله ببيان تناهي الابعاد التي يتصور حركة الجسم فيها سيما
عند من يبطل الخلاء وايضا لو كانت هابطة لوجب ان يصغر اجرام الكواكب في كل يوم في حسنا ولو فرضت صاعدة
دائما لكان كل يوم اقرب الى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية وقيل انها تدور وتتحرك على مركزها
من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية التي اعتقدها والحركة اليومية توجد على هذا التقدير وانما تخيل بسبب حركة الارض اذ تتبدل
الوضع من الفلك بالقياس الينا دون اجزاء الارض اذ لا تغير الوضع بيننا وبينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب
الى المشرق لظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفي عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا
فنظن لذلك ان الارض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون متحركا من المشرق الى المغرب بل ليس ثمة فلك الاطلس حتى يتحرك
بالحركة اليومية على خلاف التوالي وذلك كراكب السفينة فانه يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها عنه
ويرى الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه فيظن انه ساكن في مكانه والشط متحرك اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذلك يرى
القمر سائرا الى الغيم حيث ليس الغيم اليه وكذا يرى غيره متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته من امور وقد بينا اغلاط الحس والطلوا ذلك اي تحرك
على الاستدارة كما زعمه القائل بذلك بوجوه ثلثة الاول ان الارض لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة واحدة
لكان ينبغي ان السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض وهي المشرق ان لا يبلغ موضعه الذي رمي منه بل يسبق
الارض وذلك لان الارض على ذلك التقدير يقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل والسهم
في السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض وينبغي للسهم اذا رمي الى خلاف جهة
حركتها ان يمر من الموضع الذي رمي منه ويتجاوزه بقدر حركته وحركة الارض جميعا واللازم باطل لاستواء المسافة
التي يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة الوجه الثاني الحجر يرمى الى فوق فيعود الى موضعه الذي رمي منه راجعا بخط
مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك
الزمان الذي وقع حركة الحجر صاعدا وهابطا فيه والوجهان ضعيفان لجواز ان يشايعها الهواء المتصل بها مع ما يتصل

من السهم والحجر وغيرهما في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك فان السهم يتحرك بحركة
الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه في الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوى المسافتان وكذلك
الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه بل ينزل راجعا اليه وعمدتهم في بيان ذلك وهو الوجه الثالث ان الارض فيها
مبدأ ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدأ ميل متحركة فلا يكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع
وجود ذلك المبدأ فيها وهو اي وجوده فيها مبني على ان ما لا ميل له اصلا لا يتحرك قسرا والا كانت الحركة مع العائق
الطبيعي كهي لا معه وقد عرفت ضعفه في مباحث الخلاء كما عرفت ايضا في مباحث الميل ثم ان سلم تنافيهما اي تنافي الميلين
حتى يلزم المنافاة بين المبدأين لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدحرجة المقصد السابع ما يوازي من الارض
معدل النهار اي الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية المحيطة يسمى خط الاستواء والافق
يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية بنصفين على قوائم المرورة بقطبي المعدل وتلك المدارات فيكون الليل والنهار
هناك في جميع السنة سواء متساوي قوسيهما لموافقة احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما التفاوت الا
باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطوء بسبب الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس ولا يلتفت اليه واما في غير ذلك الموضع
الذي هو تحت المعدل فيقطع الافق المعدل بنصفين لكن لا على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم يمر احديهما بقطب
الاخرى فحين يكون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في احدى الاعتدالين في اول الحمل والميزان يتساوى
الليل والنهار ويقطع الافق هناك سائر المدارات اليومية بنصفين اي بقسمين مختلفين اعظمهما اي اعظم القسمين هو الظاهر
الذي يكون في جهة القطب الظاهر والخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي فالشمس في اي جانب كان من جانبي
الشمال والجنوب كان نهارهم اي نهار الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس اطول من ليلهم وفي الجانب الآخر
يكون الامر بالعكس فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت في الجنوب كان ليل الشماليين
اطول وفي خط الاستواء يكون الحركة اليومية دولابية اي منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق
منتصبا لا ميل الى شمال وجنوب ويسمى افقه مستقيما ويسامت الشمس رؤس اهل البلاد التي هي عليه اي على خط
الاستواء في السنة مرتين وهي اي المسامتة مرتين عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان مبدأهما الاعتدالان ويكون
غاية بعده اي بعد رؤسهم عن الشمس عند كونها على الانقلابين فلهم شتاآن مبدأهما الانقلابان وبين كل شتاء وصيف
ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها شهر ونصف وكذلك الحال في المواضع التي
بين خط الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين فان الشمس يسامت رؤسهم مرتين وهي عند كونها في النقطتين
من فلك البروج يساوي ميلهما في جهة البلد الخط المعدل عن سمت راسه وكذا الفصول لهم ثمانية الا ان الفصول لا يكون
متساوية في المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين فيكونان في حكمه فيقال ههنا عدد الفصول
ويطول صيفهم وفي المواضع التي تحت الانقلابين يسامت رؤسهم في السنة مرة واحدة ويكون فصولهم اربعة متساوية
وفيما جاوز ذلك لا يسامت رؤسهم بل يقرب منها في احد الانقلابين ويبعد عنها في الآخر وفصولهم تلك الاربعة

وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الظهور فيها لا يغرب الشمس هناك دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة
وهي اي هذه الدورة حينما يكون الشمس في الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوي
ابدي الخفاء فلا يطلع الشمس فيها دورة واحدة بل يكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار
مواضع اخرى كما ذكره بقوله وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الخفاء فيها لا يطلع الشمس دورة واحدة فيكون الليل
ح اربعا وعشرين ساعة على ان المدار الابدي الخفاء في موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا
واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر لا يخلو عن ركاكة وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رؤسهم
فاذا كان قبلها على سمت الراس ينطبق المنطقة على الافق اذ يتحد قطبها وقطب الافق وهما عظيمتان على
كرة واحدة فاذا مال القطب اي قطب البروج بحركة الكل الى الانحطاط نحو الغرب ارتفع عن الافق نصف
المنطقة الشرقي وانحط عنه النصف الغربي دفعة واحدة اذ حال افتراق القطبين تتقاطع العظيمتان على التناصف
ف اعلم ان المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها ابدي الظهور والمدار الشتوي ابدي الخفاء هي بعينها المواضع التي
يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها وفي المواضع التي تتجاوز هذه المواضع المذكورة ولم يصل الى قطب العالم
يكون قوس من المنطقة يتوسطها الانقلاب الصيفي ابدي الظهور لا يغرب وقوس اخرى منها يتوسطها الانقلاب
الشتوي ابدي الخفاء لا يطلع وبينهما اي بين الجانبين قوسان اخريان يتوسطهما الاعتدالان احديهما وهي التي يتوسطها ٢
اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتي يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا تطلع مستقيمة
وتغرب معوجة اي يطلع اوائل البروج قبل اواخرها على الاستقامة وتغرب اواخرها قبل اوائلها على الاعوجاج و
القوس الاخرى بالعكس اي تطلع معوجة وتغرب مستقيمة وفي هذه المواضع الثلثة نقطة الثلثية اما زائدة او اراد
بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين ثم ما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب يكون الحركة
اليومية حمائلية ويسمى افاقها مائلة وحيث يكون قطب العالم على سمت الراس وذلك موضعان معينان على
وجه الارض ينطبق المعدل على الافق لاتحاد قطبيهما ويكون محوره اي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين
قطبيه مارا بمركزه قائما على سطح الافق هناك يكون الحركة اليومية فيه رحوية فوق الارض دائما والنصف الاخر منها
تحته دائما ولا يكون هناك للكواكب ولا لشيء من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها
الخاصة فيكون السنة كلها يوما وليلة لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر في البروج نهار ومدة قطعها النصف
الخفي ليل وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالي اطول من الليل
وتحت القطب الجنوبي اقصر الا ان الشمس تدور بحركة الكل في اربع وعشرين في ساعة من موازاة نقطة معينة
من الافق الذي هو المعدل الى ان يعود الى مثلها اي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة ويزداد الشمس ارتفاعا
عن الافق في ثلثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي ويزداد انحطاطها عن غاية الارتفاع نحو الافق
في ثلثة اشهر اخرى ايضا حتى يغرب ويكون تحت الارض ستة اشهر كذلك اي يزداد انحطاطا عن الافق ٣٠

حتى تنتهي الى غاية الانحطاط التي هي نصف الليل ثم يرتفع عنها في ثلثة اشهر اخرى حتى يصل الافق **المقصد الثامن**
من سبب الصبح كرة البخار تتكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم في آخر مباحث المبصرات فاذا قربت الشمس
من الافق في جانب المشرق ولم يبق من دائرة انحطاطها الا مقدار ثماني عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار
بضوئها البخار الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح والشفق مثله
لكنه عكسه في ان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله وهذا ما يليق بالكتاب واما تصويرهما على ما ينبغي فليطلب من موضع
آخر والحمرة التي توجد في اول الشفق وآخر الصبح انما هي لتكاثف الابخرة في الافق وزيادة ثخنها بالنسبة الى الباصرة
لانها اي تلك الزيادة في غلظ الابخرة بقدر ربع دور الارض كما يظهر بالتخيل الصادق وتنقص تلك الزيادة في
غيره اي غير دائرة الافق شيئا فشيئا حتى تكون لتكاثف الابخرة بقدر غلظ البخار كما بالنسبة الى سمت الراس
وقد ذكر انه اعتبره اي كرة البخار المهندسون فوجدوه اي غلظها ستة وعشرون فرسخا او سبعة عشر **المقصد التاسع**
في الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعدات متلاحقة لا بداية لها مستندة الى الاتصالات الفلكية التي
لا تنتهي فسال الماء بالطبع الى الوهاد والمواضع الغائرة فانكشفت عن الماء التلال والمواضع العالية بحرمية بارزة
من وسط الماء معاشا للنبات والحيوان الذي لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض
الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كساير اجزائها ولم يذكر له سبب الا العناية الالهية المتعلقة
بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء وهذا
الذي ذكره رجوع الى القادر المختار واسناد الفعل الى مجرد مشيته فان اختصاص جزء من البسيط الذي
هو الارض باستعداد دون جزء آخر فيه مع استواء نسبة المعدات اليهما اي الى اجزائها مما لا سبيل للعقل اليها
في معرفة سببه واذا كان الشان كذلك وهو انه لا بد في الآخرة الرجوع الى اسناد الاشياء اليه فمن اطرح هذه
المؤنات التي تكلفوها ووقف للاسترواح اليه واسناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون عن الحيرة التي
ربما يؤدي الى الضلال **المقصد العاشر** قالوا في سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا
لحقيقة التحجرية وما يرى من عمود ارسى انعقد له في البر الخزافين ثم تتواتر السيول الحادثة من الامطار وتواتر الرياح
العواصف بتحفير الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا تتزايد الانحفار من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير جبلا شامخا قال
الامام الرازي الاشبه ان هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في الماء فحصل منها طين لزج كثير فتحجر
بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد في
كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان ولا يخفى ان اختصاص بعض من اجزاء الارض
بالصلابة وبعض آخر منها بالرخاوة مع استواء النسبة اي نسبة تلك الاجزاء كلها الى الفلكيات التي زعموا انها
المعدات لها قطعا اي خبر ما لا يشوبه شبهة للمجاورة والملاصقة الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة يستدعي سببا
مخصصا وعنده اي عند هذا الاستدعاء يقف العقل وحيله اي الحيل ذلك الاختصاص على سبب من خارج هو الفاعل

المختار فليت شعري لم لا يفعل ذلك ولاحد فالمؤنة نعم لا يبعد ان يكون ذلك اي تكون الجبال ونظائره من اسباب
تكونها بارادة الله تعالى عند من يقول من المليين بغيرهم بالوسائط عندنا اذ الكل مستند اليه ابتداء ولا تاثير للواسطة
حقيقة على رأينا **المقصد الحادي عشر** العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد اي تخلع صورة ذلك العنصر
عنه وهو معنى الفساد وتلبس صورة عنصر آخر وهو معنى الكون فينقلب كل من الاربعة الى الآخر الذي هو احد الثلاثة الباقية
فيكون الانقلابات اثنتي عشرة لكن بعضها ينقلب الى بعض آخر بلا واسطة وهو كل عنصر يشارك عنصرا آخر في كيفية
واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربع ويخالفه في كيفية اخرى منهما فينقلب الارض والماء كل منهما
الى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد وان اختلفا في اليبوسة وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل من طلاب الاكسير
الاحجار مياها سيالة فانهم يتخذون مياها حادة ويحلون فيها اجسادا صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية وينقلب
في بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين تيركوه وهي قرية من بلدة مراغة وماؤها ينقلب حجرا مرمرا او عين غيره من المواضع و
كذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا واسطة لاشتراكهما في الرطوبة وان كانا متخالفين في الحرارة كما يصير
الماء هواء بالتسخين اي كما ينشف في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس وكما يصير الهواء ماء بالتبريد كما في ظاهر
كوز تعلو مسامه بوضع في الجمد فانه يحدث على ظاهره حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب
على الجمد مع عدم الملاقاة بينهما فانه يركبه قطرات منه وليس ذلك لان الماء ينتقل اليه بالرشح لانه لا يصعد بالطبع
واذ لو كان كذلك كان باطن الطاس اولى به من ظاهره وايضا الرشح على سبيل التصاعد انسب بالماء الحار
وكذلك النار والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا واسطة لاشتراكهما في الحرارة وان اختلفا في اليبوسة كما يصير الهواء نارا
في كير الحدادين بالالحاح في النفخ مع سد المنافذ ثم ينطفي النار فيصير هواء فهذه ست انقلابات بلا واسطة بين
المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتيهما وينقلب بعضها الى بعض آخر بواسطة وهو حيث يختلفان في الكيفيتين
معا كالماء والنار والهواء والارض فانه ينقلب الماء نارا ابتداء لشدة تخالفهما نعم قد ينقلب هواء ثم نارا بان
ينقلب ذلك الهواء الى النار وعليه فقس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان
ما ذكره يقتضي ان ينقلب كل واحدة من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة والمشهور
انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر
ثالث كان بواسطة واحدة وان كان المتوسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين وهذا كله يدل على ان هيولى
العناصر الاربعة واحدة مشترك بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية وانما يعدها للصور المختلفة التي هي النارية
والهوائية والمائية والارضية والكيفيات الاربعة المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك
وكلما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكلما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على تلك مرارا
فلا نعيده اي يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى
سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على انا لا نسلم تركيب الاجسام من الهيولى والصورة ولا نسلم

لا انقلاب بين العناصر وما ذكر ومن الادلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة **المقصد الثاني عشر**
زعموا ان هذه العناصر الاربعة هي الاركان التي تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب
اخرى اما الاول فانا اذا جعلنا مركبا في القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية فدل ذلك على ان
هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة ولا شك ان ثمه اي في ذلك المركب اجزاء نارية بها
تخلخل الاجزاء الارضية والمائية التي فيه والا لكان ذلك المركب في غاية الاندماج والرصانة فكان ما يحصل بالتفريق
بين العنصرين حجمه اذا ضم بعضه الى بعض كالذي كان للمركب عند التركيب فثبت وجود الهواء فيه ولا شك انها
اي الاركان المذكورة الموجودة في المركب متخالفة بالطبع ليطلب كل منها حيزه الطبيعي فذلك يوجب التفرق في المركب
وعدم بقائه فلا بد فيه من جامع يفيده طبخا ونضجا فوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق
وما هو اي ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج الا الحرارة الشديدة القاهرة بالنار فلا بد من وجودها فيه قلنا الحرارة
لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتشاكلات كما مر ثم الحرارة القاهرة بجزء ناري في جزء الاجزاء المجاورة
له اي المجاورة بينهما دوام وذلك الجوار الدائم لا بد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع
في حال بقاء المركب ومانعا من التفريق ابتداء اي بلا واسطة شيء فلا يحتاج الى الجزء الناري وحرارته
الطابخة المودية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس
يفيده استمساكا عن التفريق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء حار فيجوز ان يكون منضجا
ووجود الاجزاء الهوائية في المركب مما لم يتحقق اذ يجوز ان يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء
فيما بينها وكون تلك الاجزاء الباقية بعد التحليل ماء وترابا بالحقيقة غير معلوم لجواز ان يكون التشابه في
الصورة المحسوسة دون الحقيقة والثاني وهو طريق التركيب انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات و
ذلك ظ ولا بد في النبات من هواء يتخلل من اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما او لو لم يكن على ما ينبغي
فسد الزرع كما اذا القينا البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكون على ما ينبغي فانه يفسد و
لا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاء
ومنها يحصل الانسان لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان
وكذا يحصل منها بعض الحيوان الذي غذاؤه منها كالجوارح فالكل اي جميع المركبات حتى المعادن فانها في
حكم النبات آيل اي راجع الى حصوله من العناصر الاربعة وانت تعلم ان ذلك الذي استدلوا به على تكون
النبات من اجتماع هذه الاربعة استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلية حتى تعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها
فلم لا يجوز ان يكون تكونه في حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله اياه من العدم في تلك الحال باجراء العادة

المقصد الثالث عشر طبقات العناصر سبع اعلاها الطبقة النارية الصرفة ومحدبها مماس
لمقعر فلك القمر وتحته اي تحت الاعلى المذكور طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية الحارة

تتلاشى في هذه الطبقة الدخانية المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها ثم الطبقة
الزمهريرية وهي الهواء الصرف الذي يبرد لمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهور ان
هذه الطبقة منشأ السحاب والرعد والبرق والصواعق فلا يكون هواء صرفا ثم الطبقة البخارية وهي الهوائية
المخلوطة مع المائية ثم الطبقة الترابية وهو ما فيه ارضية وهوائية ثم الطبقة الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الطبقة
الارضية الصرفة التي هي قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض ككرة واحدة وفي طبقات
العناصر اقوال مختلفة لا فائدة في الاستقصاء عنها **القسم الرابع في المركبات** التي لها مزاج وهي
الاكثر من المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى ما له مزاج وهو اي هذا الاكثر ينقسم الى ما له نفس
اما نباتية او حيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلثة فصول **الفصل الاول في المزاج** وفيه
مقاصد اي مقصدان الاول قالوا الصورة الجسمية اي الصورة الحالة في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي
الصورة النوعية تفعل اولا في مادتها التي حلت هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية تسخن
مادتها ثم مادة ما جاورها وكذلك الحال في ساير الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع
بين الاجسام الا يرى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت
المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل بين الجسمين والابلغ من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ما كان اي التفاعل
الذي كان بالمماسة التي هي الغاية في المجاورة والمماسة انما يكون بالسطح ولا شك في انه كلما كان السطوح
اكثر كانت المماسة بها اتم وذلك اي تكثر السطوح انما يحسب لصغر الاجزاء واذا تحققت ما ذكرناه لك
فنقول العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا و
اختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين اجزائها فعل صورة كل منها في مادة الآخر فكسرت
من سورة كيفيته المضادة لكيفيتها حتى تنقص العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر الحار فتزول تلك
الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك الحار ويحصل له كيفية حر اقل لتبرد هذه الكيفية الحاصلة بل محلها
بالنسبة الى الحار وتسخن بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما اي بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة
فاذا قيست الى احديهما عدت من الاخرى وكذلك ينقص العنصر الحار بفعل صورته من برد العنصر
البارد فيحصل له برد اقل مما كان كما قررنا فاشتد التاثير من الجانبين حتى حصل في جميع الاجزاء
من العنصر الحار والبارد الكيفية متشابهة متوسطة هي في درجة واحدة من الدرجات الغير
المتناهية بالقوة لا بالفعل اعني الدرجات التي هي بين غاية الحر وغاية البرد اي صفة متوافقة
بين مرتبتي الغايتين وحصل التشابه بينها اي بين الاجزاء المذكورة في نفس الامر بان يكون اجزاء
العنصر البارد موافقة في الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه بحسب
ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله لا انه للمجاورة تحس فيها بكيفية متوسطة وان كان كل احد منها

باقيا على صرافته في كيفيته كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك احوال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر
الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع
المودي الى الكيفية المذكورة تسمى امتزاجا واختلاطا للاجزاء فاخذ المزاج بناء على ما تقرر بانه كيفية متشابهة تحصل
من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المتماسة بحيث يكسر سورة كل منها سورة كيفية الآخر قال الامام الرازي لا شبهة
في ان الشيء لا يوصف بكونه متشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من المركب
ممتاز بحقيقته عن الآخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة
بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين
المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان
يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احديهما
متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر
هو الصور التي هي مبادي الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض
لها الاشتداد والتنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط
والاشكال عليه اي على ما قالوا من وجوه اربعة الاول لا نم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل
قد يكون بلا تماس كما يوثر الشمس فيما يقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما مع انها يوثر بذلك
في الاجسام الغريبة المتوسطة بينهما والبصر ليس في الباصرة قطعا مع انه يوثر فيما بينهما فكيف يجزم بان الفعل والانفعال
لا يوجدان الا بالتلاقي والتماس لا يقال المدعى نفي التفاعل بلا تجاوز ولا تماس وفيما ذكرتم من الصور تقتصر
لا تفاعل اذ الفعل من جانب واحد فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوء لكنها لم يوثر في الشمس
اصلا وكذا المرئي اثر في العين ولم يوثر هي فيه قطعا لانا نقول الغرض مما ذكرناه انه لا مانع في الفعل من غير ملاقاة
كما نراه من جانب واحد وانه اي ما ذكرناه يفيد بهذا القدر وهو يكفينا وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك
ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع في الاجزاء الممتزجة وهي لا محالة متلاقية ونشاهد ايضا
ان بعضها لا يوثر في بعض ولا يتاثر عنها الا بالتلاقي والتماس فلا حاجة ان يقال لم لا يجوز في الفعل تاثير عنصر في
آخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل الحق ان التاثير بينهما بلا تلاق محتمل وان
كان نادرا الوجه الثاني لم قلت ان ثمه صورا غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز ان يكون الاجسام متجانسة
اي متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقتها دون الصور المقومة لها فلا يكون لها
صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فيكون هي الفاعلة لا امرا مغايرا لها فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة
يشتد ويضعف دون الصور فان كون الشيء ماء ونارا لا يقبل ذلك اي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان يكون
الكيفيات للاجسام صورها قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثمه مرتبة معينة من تلك الحرا

هي النارية وما دون ذلك اي مرتبة اخرى معينة دون الاولى هو المائية الوجه الثالث ان يقال المحذور الذي
يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور اذ الصور انما تفعل اي تكسر كيفية غيرها
بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا يؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون
الكيفية القائمة شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين
لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا انقلب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون
مع المشروط فيوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه مح
لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها
الوجه الرابع الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد وكسر الحار من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب
الحرارة وبكسر البرودة بل ليس للمائين الا صورة واحدة فتم ان الفاعل للكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة
فان قيل نحن نطلق عليها اي على الصورة الفاعل مجازا لا حقيقة فانها غير موجدة للكيفية المنكسرة وانما
ذلك اي الحاصل من الصورة اعداد لمادة المزاج لقبول الكيفية المنكسرة واما الكيفية المنكسرة المتوسطة
فانها تفيض على المركب عن مفيض هو المبدأ الفياض المسمى عندهم بالعقل الفعال والمعد قد ينافي الاثر
الصادر من الفاعل بتوسط اعداده كالحركة والحصول في الطرف من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول
مع امتناع اجتماعهما فح نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة
وان لم تقتضها بالذات فان هذا اهون من المنافاة بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة لموادها ايضا
لم يلزم منه مح مما ذكر اذ المعد لا يجامع الاثر قلنا فالترجيح على هذا التقدير عائد الى ان المبدأ فاعل مختار
فلا حاجة الى اعداد او موجب بالذات فيتوقف تاثيره على الاعداد وستقيم الدلالة انه فاعل مختار فيبطل
القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ تنبيه على مذاهب في المزاج مخالفة
لما مر الاول انه يخلع صورة ويلبس صورة متوسطة يعني ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض
اخرى ذلك لها الى ان يخلع صورها فلا يبقى لشيء منها صورته المخصوصة به ويلبس الكل ح صورة واحدة
هي حالة في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين صور المتضادة التي للبسائط بل يلبس صورة نوعية
للمركب اي ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين
يوافق الجمهور بحسب الظ في المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور البسائط في المركبات
ذوات الامزجة ويرد عليه ان ما ذكره فساد ما وكون لا امتزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات
باعيانها ويبطله ايضا ما حكيناه من حكاية القرع والانبيق لان اختلاف ما يظهر فيه اي في المركب من
الاجزاء دليل على اختلاف الاستعداد فيها اي تلك الاجزاء يعني انا اذا وضعنا فيهما المركب كقطعة لحم
مثلا الى جسم مائي متقاطر والى كلس ارضي لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة

في استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اي اختلاف الاستعداد دليل
على اختلاف الماهية لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما لم يقل ان
تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط في المركبات والا لم تنحل اليها احترازا عن ان يقال انما تكونت بتاثير الحرارة
لا انها كانت فيه فاتت قبل هذا اذا كان جواهر البسائط باقيا في المركب كانت النارية موجودة لكنها مفترة في حرارتها
والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة لجميع اجزائه فيكون النارية التي عرض لها فتور في المركب قد صارت لحما و
اذا جاز ذلك فلنجوز في النار الصرفة المنفردة عن اخواتها ان يحدث لها الكيفية المتوسطة اي الحرارة المفترة فتصير لحما
فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور النوعية التي للمركبات قلنا المزاج اي التركيب شرط فيه اي
ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة مفترة كافيا في حصول تلك الصور النوعية بل لا بد مع الاستحالة من التركيب على
ان هذه الشبهة واردة عليكم ايضا لان خلع البسائط صورها ولبسها صورا اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى
حد معين فمن الجائز ان ينتهي كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى تفسد عنها صورتها ويحدث
فيها الصورة المزاجية والا فلكم سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب المذهب الثاني وقد يجعل هذا مذهبا ثالثا نظرا الى التفصيل المذهب الاول
كما اشرنا اليه القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل وتجتمع اجزاء منها فتحس لها قدر والا فلا تحس فان القايل بالخليط يزعم ان
في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الخليطة واجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهي متفرقة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة
متجانسة احس بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء اذا تسخن لم يستحل في كيفيته بل كان
فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت
في الماء من خارج فهؤلاء من اصحاب الفشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران
الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما اما الاول فلان حصول المزاج باستحالة الاركان
كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا تنبسط عن الاثير بل يتكون ههنا المقصد الثالث في اقسام المزاج
قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة هذه الاربع
تسمى بالكيفيات الاولى لان كل من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهي متضادة فيقع بين كل
متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج فالمقادير منها اي من الكيفيات الاربع الحاصلة في المركب
ان كانت متساوية بحسب احجام محالها متقاومة في انفسها بحسب الشدة والضعف حتى تحصل منها كيفية عديمة
الميل الى الطرفين المتضادتين فيكون ح على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي فقد اعتبر فيه تساوي
البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبني على تساوي ميول البسائط ولا بد فيه من تساوي
كمياتها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالبا في الميل وليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان
الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثاني
بسبب الكثافة والثقل مع الاتحاد اللازمين من التبريد اشد واقوى من ميل الاول وربما يكتفي فيه

باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من
تفاعلها في حاق الوسط بينها قالوا وانه لا يوجد في الخارج اذ اجزاؤه متساوية في الميل الى احيازها متقاومة
فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا آخر
منه وطبائعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل
فانه يستدعي مدة معتدا بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة بخلاف الافتراق الذي بكيفية
او نفس حركة مع كونه موجودا في كل ان من زمانها فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك
الحركة وحدوثه عند انقطاعها والجواب انه ربما يقع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى
العلو كالنار والهواء في جهة السفل وبالعكس اي ويقع الاجزاء المائلة الى السفل كالارض والماء في
جهة العلو فيتمانع الاجزاء المائلة وتتقاوم لتساوي قواها في الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها
نعم يندر وجود ذلك المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا اما لسرعة التحلل او لسرعة غلبة بعض اجزائه
على بعض واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لابد له من
مفيض سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في [illegible] ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا ان
غلب عليه من الاجزاء في الكمية ومن الكيفيات في الشدة ما ينبغي له ويليق به في خواصه وآثاره كالحرارة
العالية في الاسد لشجاعته والبرودة في الارنب لجبنه فهو المعتدل بحسب الطب وهو موجود وليس مشتق
من التعادل الذي هو التساوي بل هو من العدل في القسمة على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر
القسط اللائق به في مزاجه والا اي وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي فغير المعتدل وكل من
القسمين اي المعتدل الطبي وغيره ينقسم الى ثمانية اقسام والمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى امور اربعة
النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الامور الاربعة بالنسبة الى الداخل
تارة والى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان يوجد صورته النوعية الا معه
وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة
في المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط
وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعي والبق امزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة
عنه في المزاج الحاصل لبدن من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج
الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لآثاره المطلوبة حتى اذا خرج الى شيء من هذه الامزجة مات
وله اي لكل نوع ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض اي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي
المزاج العريض النوعي هو البق الامزجة الواقعة في ذلك العرض به وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته
وآثاره المخصوصة به وجود ما يتصور منه وذلك اعتداله النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص

فالاعتدال النوعي المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه
والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجودية كمالاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من
ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصلا له الا في اعدل حالاته وعليه اي على ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي قس
الثلثة الباقية فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى امزجة
ساير اصنافه وله عرض ذو طرفين وهو اقل من العرض النوعي اذ هو منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف
وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه
بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص فيه في اعدل حالاته سواء كان
الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا
سليما وهو اللائق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة
الى الداخل هو الذي يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج بما يتعلق به وجود
العضو سالما وهو اللائق به دون امزجة ساير الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومقيسا
الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل زمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا
عما ينبغي في كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او يكون خارجا عنه في كيفيتين
غير متضادتين ويسمى المركب وهو ايضا اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس واما الحار
البارد والرطب اليابس اي خروج المركب عما هو حقه في كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلث او اربع من تلك
الكيفيات فلا يتصور اذ يلزم منه اجتماع المتضادتين لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة
باردة فوجد اثنا عشرة حارة واربعة باردة فهو احر مما ينبغي وابرد منه وقس على ذلك الاجزاء الرطبية واليابسة
والازدواجات العقلية لانا نقول الاعتبار فيما ليس عند الاطباء انما هو بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد
الطرفين المتضادتين وذلك اي ميلها لا يكون الا الى طرف واحد منهما ضرورة اي اذا مالت الكيفية المتوسطة
عما ينبغي فاما ان يميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط اذ ميلانها على النسبة واذا كانت
الاجزاء الحارة ضعف الباردة اي عدد كان فالمزاج واحد فاذا فرض ان الاعتدال الطبي مبني على هذه النسبة
في الاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والبارد خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والبارد
عشرة الى غير ذلك من الامتداد التي يوجد فيها هذه النسبة وقيل ان المعتدل هو الذي وفر عليه قسط الذي
ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف
وح يبطل ما توهمه الكاتبي من ان الخارج من المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج
اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحصر اقسامه في الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقي اعتبر فيه تساوي
الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحده ثمانية ويبقى هناك اقسام اخر

بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معاً نعم اذا اكتفى في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوي في الكيفيات فقط انخفض
ما يقابله في ثمانية ايضاً تنبيه اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اي اقربها بحسب المزاج الى الاعتدال
الحقيقي نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا بخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات
القوابل فاستعداد ابدان الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب واختلفوا
في اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل اصنافه سكان خط الاستواء لتشابه
احوالهم في الحر والبرد وذلك لتساوي ليلهم ونهارهم ابداً فينكسر كل واحد من هاتين الكيفيتين الحادثتين
فيهما بالاخرى ولان الشمس لا تثبت على سمت رؤسهم كثيراً بل تمر به فلا اعتبار لها عن احدى الجهتين الى الاخرى
وهناك حركتها في الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا يشتد حرارة صيفهم ولا يبعد الشمس عن سمت رؤسهم
الا بمقدار الميل الكلي فلا يكون بردهم ايضاً شديداً فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذا لم يعرض
هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار وقال الامام الرازي هم سكان الاقليم الرابع لانا
نرى اهلها احسن الوانا واطول قدوداً واجود اذهانا واكرم اخلاقاً وكل ذلك المذكور من الكمالات
البدنية والنفسية يتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل قلنا ما ذكرته تابع للاعتدال بمعنى آخر
هو الاعتدال الطبي لا الاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشيء لان مزاج الانسان
اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان هو لا اكثر توفراً لما ينبغي للمزاج الانساني كان اقرب اليه واعدل
لا محالة ثم قال الامام الرازي بلاد اعرضها بقدر الميل الكلي مرتين اي ضعف الميل الكلي يكون صيفهم كشتاء خط
خط الاستواء في بعد الشمس عن سمت الراس ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء يكون في غاية الحر فما
ظنك بصيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانه من اهل الزنج والحبشة
وشدة جعودة شعورهم والجواب ان ذلك الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث
الشمس فوق افقهم كثيراً وقد يكون بواسطة اوضاع واحوال ارضية فانها يؤثر في التسخين والتبريد بانواع
اذ ربما المنخفض من الارض احر من المرتفع لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع الثاني
الجبل المجاور للبلد قد يعين الشعاع بعكسه كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب وقد يمنعه
كما اذا كان في جانب المشرق وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنعه فيختلف بذلك حال البرد والحر الثالث البحر
فان مجاورته ترطب قطعا ثم قد يسخن البحر بصقالته وانعكاس الاشعة منه وقد يبرد اذا كان شماليا
اذ يكتسب الشمال منه بردا الرابع التربة فالسبخة والكبريتية والزاجية يسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر
والبرد والخامس الرياح فالشمال تبرد بمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف ايضا ليبوستها
اذ لا يمر بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب فلا يخالطها الابخرة الكثيرة والجنوب تسخن وترطب
بعكس ما مر والقبول والدبور بين بين السادس مجاورة الاجسام والاشجار والمباقل وغيرها من المعادن

يؤثر في الهواء تاثيرا بينا سيما السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة من اجتماع كواكب فيه يقتضي سخونتها او تبردها
الحادثة في كل وقت بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب على سمت رؤسها وذكر في كليات القانون من
التغيرات التابعة للامور السماوية ما يشبه ان يجتمع كثير من الدراري في جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس
فتوجب ذلك افراط التسخن فيما تسامته من الرؤس ويقرب واذا كان ذلك الذي ذكرناه محتملا بطل الاستدلال
لجواز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم
ان يشتد خط الاستواء بمثلها في الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل ان
توجب في بعض المواضع التي ليست من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع بعض هذه الامور اي بعض الاوضاع
الارضية اما منفردة او مركبة ما هو اي مزاجا انصف هو اعدل من الاثنين اي مزاجي سكان الاستواء والاقليم
الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الا ... ف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله ويعرف
ما انت على قياس اعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص النوعية اعدل شخص من اعدل صنف واما اعدل
الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي للانملة سيما الذي للسبابة ولذلك حكم جلد انملة السبابة او جلد الانامل طبعا
في الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغي ان يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل لا يخفى على الفطن ان
شيئا من ذلك الذي ذكره من حال الجلد غير يقينية اذ لا دلالة قاطعة عليه وحديث التحكيم اقناعي واعلم ان
كلا من الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون مادية بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية
مخرجة عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك كان يغلب البلغم فيخرجه الى البرودة او الصفراء فيخرجه الى الحرارة
وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا لمجاورة خلط نافذ فيه بل باسباب خارجة اوجبت ذلك
كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد يكون كل واحد منهما جبليا حصل الهيولى عليه وعرضيا عرض له بعد اعتداله
في جبلته **الفصل الثاني** فيما لا نفس له من المركبات المزاجية وتسمى المعادن وتنقسم الى متطرقة اي قابلة
للضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الى عمقها فينبسط وغير متطرقة اي لا يقبل ذلك
القسم الاول المتطرقة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس
والخارصيني المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة فان الزيبق بخارية اي
مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الا ويغشاه من تلك
اليبوسة شيء فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على
تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابي حاجز للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها في
وجه التراب واذا التقى قطرتان منها فربما ينخرق الغلافان ويصير الماءان في غلاف واحد وبياض
الزيبق لصفاء المائية وبياض الارضية وممازجة الهواء والكبريت دخانية تخمرت بها بخارية تخمرا شديدا بالخمير
حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد ويختلف هذه السبعة باختلاطها على مزاج معا لذلك الاختلاف

[illegible]

فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ اي انطباخهما فان كان الكبريت مع صفائه ونقائه ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محترقة فهو اي الحاصل الذهب وان كان نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكانه ذهب فج اي لم يبلغ تمام النضج وان كان الزيبق صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا اي الزيبق النقي والكبريت الردي غير جيدي المخالطة فالرصاص وان كانا ردييين فان قوي التركيب بينهما والالتيام فهو الحديد والا اي وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت خبير بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكون صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان التكون اي تكون الاجساد منهما على هذا الوجه لا سبيل فيه الى التيقن بل لا يرجى فيه الا الحدس والتخمين بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر المتطرقات انها عند الذوب تكون مثل الزيبق اما الرصاص فظ واما غيره فلانه عند الذوب زيبق احمر و يدل عليه ايضا ان الزيبق يتعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكبريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية متقاربة على الاحوال الصناعية وان سلم تكونها منهما وانه على هذا الوجه فتكونها من غيرهما او منهما على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الاجساد السبعة والارواح التي تفيد الصورة الذهبية والفضية تعسفات لانهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت والزيبق والكل عندنا للفاعل المختار بلا احالة على شئ مما ذكروه كما مر مرارا

القسم الثاني غير المتطرقة من المعادن وعدم انطراقها اما للين و فرط الرطوبة كالزيبق او لا وح اما ان ينحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات او لا ينحل كالطلق والزرنيخ وفي المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وح اما ان يكون متطرقة وهو الاجساد السبعة او غير متطرقة اما لغاية رطوبته كالزيبق او لغاية يبوسته كالياقوت ونظائره واما ضعيفة التركيب فاما ان ينحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب او لا ينحل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا ان الاجساد السبعة تتشارك في انها اجسام ذائبة صابرة متطرقة فالذهب يتميز عن الاكلاس والاحجار التي لا تذوب وان كان يلين قلنا يمكن اذابتها بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخوانه بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة الى ما سوى الذهب

الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة اقسام

المقدمة في تعريف النفس وهي ثلث الاولى النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس يتناول المبدء و وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا ومنوعا كالصورة السريرية مثلا فانه كمال للجسم او بعض الكمال في صفاته ويسمى كمالا ثانيا وبالاول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع

فی نفسه کتوابع الکمال الاول الحاصل للنوع من العلم والقدرة وغیرهما من الصفات المتفرعة علی تحصیل الانواع
فی ذواتها و بالجسم یخرج عنه کمال المجردات ای صورهما و بالطبیعی یخرج الجسم الصناعی ای یخرج صور الاجسام الصناعیة
کالسریر والکرسی فان صورهما لیست نفسا و بالآلی یخرج العناصر ای صورها اذ لا یصدر عنها
افعالها بواسطة الآلات وکذلک الصور المعدنیة فلفظ آلی یجوز رفعه علی انه صفة لکمال
اول ای کمال ذو آلة ویجوز جره علی انه صفة لجسم ای جسم مشتمل علی الآلة وهذا اظهر
وعلی التقدیرین فلیس المراد بالآلی ان یکون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل ان یکون ذا
قوی مختلفة کالغاذیة والنامیة وغیرهما فان آلات النفس بالذات هی القوی وبتوسطها الاعضاء ومنهم
من رفع طبیعی صفة للکمال احترازا عن الکمال الصناعی فان الکمال قد یکون صناعیا یحصل بصنع الانسان
کما فی السریر والصندوق وقد یکون طبیعیا لا مدخل لصنعة فیه قال الامام الرازی وقد جعل بعض المتأخرین
الطبیعی صفة للکمال الاول بهذا النفس کمال اول طبیعی لجسم آلی وزعم ان الکمال الاول قد یکون طبیعیا
کالقوی التی هی مبادی الآثار وقد لا یکون کالتشکیلات الصناعیة والشبیه یخرج کل کمال لا یلحق من
هاتین الحیثیتین یعنی ان قوله من حیث یتغذی ویتمویل علی ان النفس النباتیة لیست کمالا للجسم المذکور
مطلقا بل من الحیثیة المذکورة فیخرج عن الحد کل کمال لا یلحقه من الحیثیة کالنفس الحیوانیة والانسانیة
الثانیة النفس الحیوانیة وهی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یحس ویتحرک بالارادة الثالثة الانسانیة
وهی کمال الجسم طبیعی الی من تعقل الکلیات ویستنبط بالرای وفوائد القیود فی هذین الحدین قد ظهرت مما
مر هذا اذا کان غرضنا کل واحدة من النفوس الثلث علیحدة وان اردنا تعریف النفس مطلقا ای بحیث
یتناول جمیع ما ذکرناه قلنا النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی من جهة ما یتغذی وینمو ویحس ویتحرک بالارادة
او یعقل الکلیات ویستنبط بالرای فان هذا الترديد راجع الی اقسام المعرف ومتناول ایاها والتحقیق انه
بحسب المعنی تعریفات ثلثة لتلک الاقسام وموجزة فی العبارة وقد یعبر عنها ای عن الحیثیات المذکورة
علی سبیل الترديد بلازم واحد شامل لها وهو من حیث انه ذو حیوة بالقوة فیقال النفس کمال اول لجسم
طبیعی آلی ذی حیوة بالقوة فقید الآلی احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان کانت کمالا اولیة
لاجسام طبیعیة الا انها غیر آلیة کما مر ویخرج به ایضا النفس الفلکیة علی رای من ذهب الی ان لکل فلک من
الافلاک نفسا واما علی رای من ذهب الی النفوس للافلاک الکلیة فقط والافلاک الجزئیة کالخارج
والتدویر بمنزلة الآلات لها فلا یخرج بها فاحتیج الی القید الاخیر لنخرج من التعریف علی المذهبین و
ذلک لان النفوس الفلکیة وان کانت کمالات اولیة لاجسام طبیعیة آلیة لکنها لیس یصدر عنها افاعیل
الحیوة بالقوة بل یصدر عنها ما یصدر من افاعیل الحیوة کالحرکة الارادیة مثلا دائما بخلاف النفوس الحیوانیة
فان افعالها قد یکون بالقوة اذ لیس الحیوان فی التغذیة والتنمیة وتولید المثل والادراک والحرکة دائما

بل قد یکون کل واحدة من ہذہ الافعال فیہا بالقوۃ وکذا حال النفس الانسانیۃ بالقیاس الی تعقل الکلیات والاستنباط
بالآراء وحال النفس النباتیۃ بالنسبۃ الی ما یصدر عنہا فمعنی قولہ ذی حیوٰۃ انہ یصدر عنہ بعض افاعیل الحیوٰۃ ومعنی
قولہ بالقوۃ ان ذلک الصدور لا یکون بالفعل دائما وفسرہا الامام الرازی لقولہ من شانہ ربما یحیی بالنشوء ویبقی
بالغذاء وربما یحیی بالاحساس والتحریک تنبیہات علی فوائد تحقیق بہا المرام فی ہذا المقام الاول انا نشاہد
اجساما یصدر عنہا آثار لا علی نہج واحد کما ذکرناہ من الحس والحرکۃ والتغذی والنمو وتولید المثل ولیس ذلک
الصدور عنہا للجسمیۃ المشترکۃ بین الاجسام کلہا للتخلف ای تخلف تلک الآثار عن الاجسام الاخر المشارکۃ ایاہا
فی الجسمیۃ فہی ای تلک الآثار لمبادی فی تلک الاجسام غیر جسمیتہا اذ لیست ہذہ المبادی اجساما والا عاد الکلام
فیہا بل ہی قوی متعلقۃ بالاجسام وتسمی نفسا فالنفس لہا اعتبارات ثلثۃ وسماء بحسبہا فانہا من حیث ہی
مبداء الآثار المذکورۃ قوۃ وبالقیاس الی المادۃ التی یحلہا صورۃ والقیاس الی طبیعۃ الجنس التی تحصل وتکمل
کمال وتعریفہا ای تعریف النفس بالکمال اولی من الصورۃ اذ ہی ای الصورۃ ہی المنطبعۃ الحالۃ فی المادۃ والنفس
الناطقۃ لیست کذلک لانہا مجردۃ خلافا لنا ولما اسم الصورۃ الامجازا من حیث انہا متعلقۃ بالبدن وتقوم
بہ امکانہا قبل وجودہا لکنہا مع تجردہا فی ذاتہا کمال البدن کما ان الملک کمال للمدینۃ باعتبار التدبیر
والتصرف وان لم یکن فیہا ولانہ ای الکمال مقیس ومنسوب الی النوع وہو ای النوع اقرب الی طبیعۃ الجنس لصحۃ
الحمل بینہما من المادۃ التی یقاس الیہا الصورۃ اذ لا حمل بینہما ولا شک ان وضع المنسوب الی ما ہو اقرب
الی الجنس بمکانہ اولی من وضع المنسوب الی ما لیس اقرب کیف ای کیف لا یکون تعریفہا بالکمال اولی
والمادۃ تتضمنہا النوع من غیر عکس فاذا دل بالکمال علی النوع فقد دل ضمنا علی المادۃ بخلاف ما اذا دل
بالصورۃ علی المادۃ اذ لا دلالۃ لہ علی النوع فالاولی اکمل من الثانیۃ وکذا تعریف النفس بالکمال اولی من
القوۃ لانہا للانفعال ولقوۃ الفعل لیست بمعنی واحد یعنی لفظ القوۃ یطلق بالاشتراک اللفظی علی معنیین
قوۃ الانفعال وقوۃ الفعل وللنفس قوۃ الادراک وہی انفعالیۃ وقوۃ التحریک وہی فعلیۃ ولیس اعتبار احدہما
اولی من اعتبار الاخری ولا یجوز اعتبارہما فیفسد الحد بخلاف لفظ الکمال فانہ تعینا ولہا بمعنی واحد
فلا محذور فیہ ولان القوۃ اسم لہا ای للنفس من حیث ہی مبداء الآثار وہو بعض جہاتہ ای جہات ہذا المعرف
فتعرفہ من ہذہ الجہۃ فقط والکمال اسم لہا من حیث تتم بہا الحقیقۃ النوعیۃ المستتبعۃ للآثار فتعرفہ من جمیع
جہاتہ ولا ریب فی ان تعریف الشیء بجمیع جہاتہ اولی من تعریفہ ببعضہا التنبیہ الثانی النفس فی بعض الاشیاء
کالانسان قد تبرأ عن البدن بان یکون مجردۃ حالۃ فیہ لکن لا تینا ولہ اسم النفس الا باعتبار تعلقہا بہ
حتی اذا انقطع ذلک التعلق او قطع النظر عنہ لم تینا ولہ النفس الا بالاشتراک اللفظ بل الاسم الخاص
بہا ہو العقل وقد یکون للشیء باعتبار ذاتہ وجوہرہ اسم وباعتبار تعلقہ واضافتہ الی غیرہ اسم آخر فاذا
اردنا تعریفہ من الجہۃ الثانیۃ فلا بد ان یاخذ فیہ المضاف الیہ ہی ای الامور المضاف الیہا وان لم یکن

ذاتية لها اي للاشياء التي اريد تعريفها في جوهرها فهي ذاتية لها من جهة التسمية وتوضيحه ما في المباحث المشرقية من ان
قد يكون له في ذاته وفي جوهره اسم بحسبه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب والابن وقد
لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجناح فمتى اردنا ان نعرفها حددناها من جهة اسمائها بما كان
مضافا فاخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء التي بها كانت محدودة. **التنبيه الثالث**
هذا الحد الذي ذكروه للنفس على الاطلاق لا يتناول النفوس الفلكية لان افعالها ان لم يكن بالآلات كما هو المشهور
فقد خرجت عن التعريف لقيد الآلي وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذي حيوة
بالقوة على ما مر وكذا الآتي ولها الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الاول للمعرفة انا اعطينا اسم النفس من
حيث يختلف افعالها والنفوس الفلكية ليست كذلك فان افعالها غير مختلفة بل هي على نهج واحد والاختلافات
المشاهدة فيها مستندة الى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة الى العلم سماتيتنا ولها اي يتناول النفوس
الثلث جميعا اعني النباتية والحيوانية والفلكية فانا لو قلنا النفس ما يكون مبدأ الافعال اي ما يصدر عنه فعل كان
كل قوة كالطبيعة العنصرية والصورة المعدنية نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد خرجت النفس النباتية و
ان الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد يخرج النبا[تية]
فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلث فاطلاق النفس على النفوس الارضية والسماوية ليس الا بحسب
الاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان كل مبدأ لصدور افاعيل ليس على وتيرة واحدة عادمة
للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها الا ان ما يكون مبدأ الافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون
مبدأ الافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون مبدأ الافاعيل على وتيرة واحدة لكن
لا يكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها **القسم الاول في النفس**
النباتية سلك في ذكر النفوس اولا وبيان قواها ثانيا طريقة الترقي من الادنى الى الاعلى فقدم النفوس النباتية
وقواها اي سمي طبيعية بناء على ان الطبيعة يطلق على ما يفعل بغير ارادة وهذه القوى مشترك فيها النباتات والحيوانات
كلها وهي اربع مخدومة لاربع اخرى خادمة لها منها اي من الاربع المخدومة اثنتان يحتاج اليهما لبقاء الشخص و
تكميله وهي اي القوة المحتاج اليها لاجل الشخص الغاذية والنامية والقياس المنمية لانه روعي المزاوجة فانسبه
الفعل الى النسب فالغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته فنسبة الغذاء بالمغتذي اي يحيل جسما آخر الى
مشاكلة الذي يغتذي به بدلا لما يتحلل عنه فيتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة بالفعل شبيه بالعضو
وقد يختل به عند عدم الغذاء في نفسه لضعف الجاذبة الثاني الالزاق وهو ان يلصق ذلك الجسم بالعضو ويجعله جزءا منها
وقد يختل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو ولذلك يصير البدن عبلا الثالث ان يجعله بعد
بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه وقد يختل هو كما في البرص والبهق وقد يثبت وقوفها اي توقف
الغاذية عن فعلها ضرورة الموت ح لفساد المزاج بان القوى الجسمانية متناهية في آثارها كما تقدم وفي بعض النسخ

وقد ثبت وقوفها لضرورة الموت وهو بان القوى الجسمانية يعني ان ضرورة الموت تدل على وقوفها الى حد وانما كان
ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنتقص بعد سن الوقوف وذلك لان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجية والحركات النفسانية
والبدنية تتعاضد في تحليلها حتى تتحلل بالكلية فيغلب اليبوسة والرطوبة الغريبة وتنطفي الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح
عند انتفاء الدهن وغلبة الماء ويحل الموت والثالثة التي لا بد منها في وصول الشخص الى كماله تداخل الغذاء بين الاجزاء
فتضمه اليها فيزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية اي يزيد في تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذي له
تلك القوى الى غاية ماهي غاية النشو في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها الا كالورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل
خارج عن المجرى الطبيعي والسمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وقد مر ما قيل ان السمن لا يكون الا في
القطرين ومن انه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظايره وذلك اي بيان وقوف
النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمني وهو في الاول رطب في الغاية فيتاتي نفوذ الغذاء في اجزايه
بسهولة ثم يجف يسيرا يسيرا فيتعسر النفوذ قليلا ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء فاذا جفت الاعضاء
جفافا كاملا لم ينفعل ذلك فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها فوقفت النامية عن فعلها ضرورة وهل تبطل بالكلية
او يبقى ذاتها فيه تردد والغاذية يخدم النامية بتحصيل ما يتعلق بفعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل
فاذا ساواه الغذاء او نقص عنه فات محل فعل النامية قالوا والغاذية في الاعضاء متخالفة الماهية فان غاذية العظم تحيل
الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وساير الاعضاء فلو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها ومنها اي ومن
الاربع المخدومة اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاوليين ايضا بتوسط الشخص
وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة لمثل اي لمثل ذلك الشخص
الذي انفصلت منه وهي في كل البدن كما ذهب ابقراط واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع الاعضاء
فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة متشابه المزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء
وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني متولدا هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون
ان المولدة نوعان نوع تولد المني في الذكر والانثى ونوع تفصل القوى التي في المني اي الكيفيات المزاجية
لان اجزايه متخالفة الامزجة فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا العظم والشريان
وغيرهما وذلك من مني متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج والمصورة وهي توجد في المني عند كونه في الرحم
خاصية تفيد تلك الاجزاء اي الاجزاء المخالفة الحقيقة او الاستعداد في المني الصور والقوى والاشكال
والمقادير التي بها تصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعني المولدة والمصورة تخدمهما
الغاذية وهو ظ والنامية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى يصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك
لا يكون المني الا بعد عظم الاعضاء وهذه الاربع تخدمها اربع اخرى جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم
الغاذية الخادمة للنامية مع كونهما خادمتين للباقيين كما مر الاولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء

ويدل على وجودها وجوه خمسة الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا امتنع تحركه الى جهة العلو
بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا والتالي باطل اذ قد يزدرد اي يبتلع المنكس الغذاء ابتلاعا
تاما ومع تكون حركته الى علو ولا ارادية اما من الغذاء فاذ لا شعور له فلا يتصور الارادة واما من المغتذي فاذ قد
ينجذب الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة الحاجة اليه بلا ارادة من المغتذي بل قد يريد الانسان منعه للمصلحة فينقلب
الغذاء وينجذب الى داخل فوجب ان يكون قسرية فلا بد من قاسر وهو اما دافع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه
باختياره وقد ظهر بطلانه واما جاذب من تحت وهو ان يجذبه القوة جاذبة فيها وهو المطلوب الوجه الثاني انه متى
تغذى الانسان غذاء لم يتناول بعده شيئا حلوا او استعمل القي وجد اخير ما يخرج بالقي الحلو وليس ذلك الا لجذب
المعدة اي للحلو الى قعرها بواسطة محبتها اياه طبعا واذا تناول الانسان دواء كريها فالمري والمعدة
يرومان نفضه ولفظه ولا يزدردانه الا بعسر فربما اندفع بالقي بلا اختياره الوجه الثالث قد يصعد المعدة لجذب
الغذاء في بعض الحيوان القصير المري كالتمساح حتى يخرج عند الاغتذاء الى حيث يلاقي فمه لكونه وسعا وما ذلك
الا لتشوقها الى اجتذاب الغذاء فدل هذه الوجوه الثلثة على ان في المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعد
انقطاع الطمث عن قريب اذا خلا عن الفضول اشتد شوقه الى المني حتى يحس كانه يجذب الاحليل الى داخل
جذب المحجمة الدم الى داخلها وقد سمي بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم
الوجه الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم تتمايز تلك
الامور المختلطة وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة
به لامتنع ذلك التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دائما او اكثريا وهذه حجة على وجود القوة الجاذبة في
جملة الاعضاء الثانية من الاربع الخادمة الهاضمة وهي تغير الغذاء لانه يصير جزءا بالفعل من العضو فهو غير الغاذية
اعني صيرورتها اعني القوة التي تقتضي صيرورة الاغذية جزءا بالفعل من الاعضاء وفي كليات القانون و
اما الهاضمة التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح
للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازي هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية
ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا
من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة
اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ
لاجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان يزول منها الاولى
ويحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة وهي تزايد واستعداد وقبول للصورة العضوية والاخرى
لاحقة وهي حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا اعني قوله وهي
اي الهضم الذي هو فعل الهاضمة استحالات ما واقعة بين تمام فعل القوة الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هي

يكون ما اغنى حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المص بقوله ويمكن ان يقال المحرك الى مشابهة
العضو هو القوة الموصلة اليه وتقريره على ما في المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة
المشابهة لصورة العضو وكلما حرك شيئا الى شيء آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما
الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان
ما حرك شيئا الى شيء آخر كان المتوجه اليه غاية للتحريك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء وقد عرف
ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد واصلا اليه بلا علة
موجودة موصلة فصح ان يكون هذه العلة غير التي زالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهي تقتضي انه لما كان المزيل
عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فهي الغاذية لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المص
بقوله كيف والمراد بالقوة ههنا هو المعدة للمادة لفيضان الصورة عليها والمقتضي لما هو واهب الصور والقوة الهاضمة هي المعيدة
بطبخها ونضجها للاستعدادات المختلفة بالقوة اي الشدة والضعف التي من جملتها ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية
تلك القوة المعينة لهذه الاستعدادات مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت
الصورة وتمت التغذية فاذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس في شيء من كتبه الغاذية سوى
هذه الاربع التي سميناها الخوادم وقال ابن سينا بل المسيحي على ما في المباحث الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها و
قال الاظهر ان يقال وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة للمسيحي الغاذية
اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتحيله شبيها بالعضو المغتذي والدافعة واعلم ان الغذاء مركب
من جوهرين احدهما صالح لان يشبه بالمغتذي والثاني غير صالح له وان الهاضمة كما يعد الغذاء الصالح للجزئية
على ما مر تعد الفضل الذي لا يصلح للتشبيه منه اي من الغذاء للدفع بترقيق الغليظ حتى يندفع وتغليظ الرقيق فانه قد
ينتشر في جرم العضو لرقته فلا يندفع تلك الاجزاء المنتشرة فيه واذا غلظ لم ينتشر في العضو واندفع بالكلية وتقطيع اللزج
فانه يلتزق بالعضو فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد الصادر من الهاضمة اما بذاتها كما في الجوارح مثل البازي
فان حرارتها يذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفي الحية فانها ربما يأكل التراب ويحيله كيلوسا من غير
استعانة بماء وفي الحمل يأكل اما ما يابسا ولا يشرب ماء او لمخالطة رطوبة مائية كما في الآدمي واكثر الحيوانات
ثم للهضم الذي هو فعل الهاضمة مراتب اربع الاولى في المعدة بان يحيل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك
الثخين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة يبتدي في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كانهما سطح واحد على طريقة
سطح الباطن من القرع الذي له عنق طويل ورأس مدور ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل
ما لا تفعله المطبوخة منها ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ المرتبة الثانية
في الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا اذا اندفع كثيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها
ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد بطريق ما ساريقا وهي عروق دقاق

صلبة ضيقة تجاويفها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء كالمصفاة قالوا واذا انفذ الى ما ساريقا صار الى
العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارجي
متصل بفوهات الماساريقا وشعب طرفه الآخر تتصغر وتتضاءل وتدق جدا في الانشعاب والانقسام
وتنفذ في الكبد بحيث لا يخلو شيء من اجزائها عن شعب هذا العرق فاذا انفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل
الكبد ملاقيا لكله فينطبخ فيها اي في الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا ويتميز الاخلاط الاربعة المتولدة هناك بعضها
عن بعض وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه اي ما كان من اجزائه لطيفا ناريا اي شبيه حرارته ويبس تجاوز
نضجه ويميل الى الاحتراق ولخفته يعلوها اي ولخفته مما يجاوز نضجه تعلو سائر الاجزاء الغذائية كالرغوة وهي الصفراء
فيها حرافة لما مر من ان فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغوة الدم
وسببه الفاعلي الحرارة المعتدلة واما المحترق منها ففاعلها الحرارة النارية في الغاية والاجزاء الكثيفة الارضية اي
التي فيها برودة ويبس ما بالطبع واما بشدة احتراقها وصيرورتها اي طبيعة الرماد ترسب فيها اي في الاجزاء الغذائية
كالعكر وهي سوداء فيها حموضة قالوا والطبيعي من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى فم
المعدة لتنبيه على الجوع حامض عفص وسببه الفاعلي حرارة معتدلة واما المحترق منها ففاعلها حرارة مجاوزة
عن الاعتدال والسبب المادي للسوداء هو الشديدة الغليظة القليل الرطوبة من الاغذية وما يبقى بينهما اي بين
الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو حلو اي مائل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المر ثمين ومنه ما هو
فج اي ني لم ينطبخ انطباخا تاما بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما لكونه دما غير نضيج وكلما كان البلغم
اقرب الى النضج كان احلى لزيادة قربه من الدم وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعي واما غير طبيعي وذلك اعني
كونه غير طبيعي اما التغير مزاجه في نفسه عن الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء واما المخالطة
تخالطها اياه من اخلاط اخر غير طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج ولها اي وللاخلاط الغير الطبيعية اقسام تعرفها
الاطباء لسنا ههنا لبيانها فان اشتهيت ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية المرتبة الثالثة في العروق
فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف المقابل
للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب ثم يندفع الاخلاط في العروق المنشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض
وفيها تنهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها في الكبد وهناك تتميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعدا
لان يجذبه جاذبة العضو المرتبة الرابعة في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار الى الجداول
ثم منها الى السواقي ثم الى العروق الليفية يترشح الغذاء من فوهاتها اي من فوهات الليفية الشعرية على الاعضاء
وحصل لها في الاعضاء لكل عضو اي حصل غاذية كل عضو للاغذية المترشحة عليها التشبه بالعضو وقد تختل به فيقع
الذبول ولونا وقد تختل به فيقع البرص والبهق وفي القوام وقد تختل به فيقع الاستسقاء والصواب الموافق للمباحث
المشرقية ما قدمناه من ان الاخلال في الاستسقاء اللحمي بالالصاق وفي الذبول في تحصيل بدل ما يتحلل وفي البرص

والابهق في التشبيه من حيث القوام والهيئة تنبيهان الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا لا يصلح لان يصير جزءا
من المغتذي فيحتاج الى دفعه فللاولى التي في المعدة الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء وللثانية التي في الكبد
البول وهو الاكثر والباقي المرتان السوداء والصفراء المندفعتان الى الطحال والمرارة وللثالثة التي في العروق
الرطوبة المائية المندفعة بالبول والاخرى التي تصير عرقا وجعل البول فضلة للمرتبة الثالثة مخالف لما في المباحث
المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء والمراد به كذلك اي ولكونه فضلا للمرتبة الثالثة للهضم الاخير المعد لصيرورة
الغذاء جزءا من المغتذي بالفعل بل من الاعضاء الاصلية المتكونة من المني يضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف
مثله اي مثل ذلك لا اضعاف استفراغ اضعافه من الدم او ساير الاخلاط وذلك لان استفراغه يورث وهنا
في جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المني دون غيره من الاخلاط التنبيه الثاني الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من
الشيء بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة وهذه العبارة يوهم ان للغذاء
معاني اربعة وعبارة الامام في كتابيه هكذا الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة الى نوعه
وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق في الانعقاد ويقال
لما صار جزءا من المغتذي شبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان
اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلثة والمشهور فيما بين الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان ولا نبات عليه بل
فيه اشكال اذ لا شك ان النبات يجذب الماء في نفسه ويصير ذلك الماء جزءا منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان
الثالثة من الاربعة الخادمة الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها فالانسب ان
يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام وابن سينا وكانه انما اخرها لاخذه الهاضمة في تفسيرها وتنبيهها اي يثبت
وجود الماسكة في المعدة احتواؤها الغذاء من كل الجوانب وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها محتوية وان قل الغذاء
بحيث ليس بينهما فضاء اصلا واذا ضعفت المعدة لم يحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم وان كثر الغذاء
مع ضعف المعدة حصلت القراقر والنفخ بطول الاستمرار وبالتشريح نشاهده هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما
ذكره الامام في المباحث من انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا في ذلك الوقت
بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب مال ووجدنا البواب منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل منه شيء
من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا تناول عظما اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما راينا الرقيق الذي
من شانه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شانه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا غير
شيء وتنبيهها في الرحم احتواؤها على الدرع الذي هو الولد والمولدة بحيث لا ينزل ولو شق الحيوان الحامل من
اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن
ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جوهر الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك وايضا جرم المني يقتضي بطبعه الحركة الى
اسفل فلولا ان في الرحم قوة تمسكه لما وقف وكذلك تثبت بهذا الطريق القوة الماسكة في الاعضاء كلها فانها

تمسك الرطوبات التي هي اغذيتها وبالجملة فلما راينا الرقيق ثقيلا اي الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات
والاحشاء الرقيقة في المعدة على ما مر والمني في الرحم والاخلاط في الاعضاء الذي من شانه النزول لا ينزل
ورأينا خلافه اي الغليظ الخفيف الذي ليس من شانه النزول كالعظيم الكبير الحجم الخفيف لو نزل على ما تقدم نزل علمنا ان
ثمة اي في كل واحدة من المعدة والرحم والاعضاء قوة ماسكة الرابعة من القوى الخادمة الدافعة اما للغذاء المهيأ
للعضو اليه فتعين بدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء واما للفضل عنه فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط
الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه لم يخل شيء من الاعضاء عن الاخلاط التي تعده والغير يجده
ترك هذه الكناية اولى اي يجد كل واحد من نفسه عند التبرز اذا كان التبرز مقيقلا او كان في الامعاء فضل
نزاع كان معدته وامعائه وسائر احشائه تنزع من مواضعها وتتحرك الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع
المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض له في الذحير ويدل عليه القيء من غير اختيار
وما نراه ح في المعدة من الانتزاع من موضعها الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء وكذا يدل عليه
سائر الاستفراغات البحرانية وغيرها اذ لا بد لها من دافع يدفعها **تنبيه** اثبات تعدد القوى وتغايرها
بالذات على راي الحكماء بناء اي مبني على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز ان يستند
الكل اي جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت فيما مر ضعفه اي ضعف هذا الاصل و
فساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم ان سلمنا صحته قلنا شرطه عدم تعدد الآلات والقوابل
اذ مع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد شيء متكثر اتفاقا وانه اي عدم تعدد الآلة والقابل فيما نحن بصدده
غير معلوم فجاز ان لا يكون هناك الا قوة واحدة تجذب الطعام بآلة وتمسكه باخرى وتهضمه بثالثة وتدفع
بآلة رابعة وتورد الغذاء تارة اكثر من المتحلل وتارة انقص ومساويا فلا تعدد في هذه القوى الا باعتبار و
ما يقال في بيان تعدد القوى نحن نرى العضو قويا في احديها اي احدى القوى وضعيفا في الاخرى منها فهما
امران متغايران قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ضعيف لجواز ان يكون ذلك الاختلاف
في العضو لضعف الآلة واختلاف فيها لا لضعف وقوة في ذات القوة ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة
المصورة كما زعموه ان من تامل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة من النباتات المتخالفة الانواع
والحيوانات المتباينة الحقائق البالغة تلك الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام اقصى الغاية وكان ذلك
المتامل رجعا الى فطنته وانصافه باقيا على فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها من الذكاء والميل الى الصواب
لم يعم بصيرته التقليد من اهل الاهواء ولم يكن اسيرا في مطمورة الوهم اي في سجنه بان لا يغلب وهمه على عقله علم
ذلك المتامل بالضرورة انها اي تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية لا يمكن ان يستند الى قوى
بسيطة او مركبة عديمة الشعور بما يفرض صادرا عنها سيما ما يحدث في الحيوانات من الصور والاشكال والتخطيطات
المقدارية والاوضاع المتلائمة في الرحم وما يعرض فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة

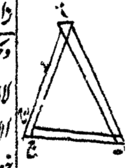
المتشابهة الاجزاء على رأي الاصوب وما يراعى فيها اي في تلك الامور الحادثة المعارضة من حكم ومصالح قد تحيرت
فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون فيها اي من تلك الحكم والمصالح كما علم في الكتب
التي دون فيها منافع اعضاء الحيوان واشكالها ومقاديرها واوضاعها خمسة آلاف وما لم يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى
على ذي حدس كامل وعلم ذلك المتأمل ايضا علما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه انها اي
تلك الافعال المذكورة لا تصدر الا عن عليم كامل خبير ببواطن الاشياء وما يخفى منها حكيم متقن افعاله مطابقة للمنافع
التي يتصور ترتبها عليها قادر على كل ما تعلقت به مشيته بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب الكريم في عدة مواضع
في معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكماله وقوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فدل ايراده
في موضعه على انه علم ضروري يستدل به على غيره هذا هو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ومن خلفه [illegible] على
ان الاعتراف بالفاعل المختار واستناد الاشياء اليه ابتداء كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فائدة جليلة
هي ان فيه التباعد عن كثير من امثال هذه التمحلات التي يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح ولا يقبلها العقل
السليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت
الوهاب منك المبدأ واليك المآب تنبيهان آخران على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها
الاول قالوا هذه القوى الاربع الخادمة للاربع الاولى يخدمها الكيفيات الاربع [illegible] اشد حاجة الى الحرارة
الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء في الكيف وهي لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء
الرقيقة ولا يحصلان الا بحركة مكانية ففعل الهاضمة حركتان كيفية واينية كل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة
اينية والامساك وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع من الحركة الا انه لا يحصل الا بتحريك الليف المورب
الى هيئة الاشتمال فلا بد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولا شك
ان البرودة مميتة مخدرة فلا تنفع بالذات شيئا من القوى بل هي محتاجة في افعالها وحركاتها الى الحرارة
التي هي مبدأ الحركة فما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اشد ثم الجاذبة لا تحتاج الى حركات
[illegible] كثيرة [illegible] والاجتذاب اما بفعل القوة كما في المقناطيس واما باضطرار الخلاء كانجذاب الماء في
في [illegible] بالحرارة وان كان [illegible] الاخير راجعا في الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان [illegible] جاذبة
[illegible] وكان [illegible] يجذب قوي ثم الدافعة لان فعلها تحريك محض ثم الماسكة لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بالتحريك
الليف [illegible] ان مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها اقل واشد القوى
حاجة الى اليبوسة الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة تعين في ذلك ثم الجاذبة
لان حاجتها الى التحريك اشد من حاجتها الى تسكين اجزائها وتقتضيها باليبوسة للتمكن من
التحريك ثم الدافعة لان فعلها ايضا التحريك وفي اليبوسة تفيد زيادة تمكين للروح وآلتها من الاعتماد الذي لا بد منه في
الحركة ولو كان في الروح والآلة [illegible] خارجا بسبب الرطوبة لتعسرت الحركة وحيث كانت الحركة في الجاذبة اقوى

كانت حاجتها الى اليبوسة اشد والهاضمة الحاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة المعينة اياها في التفريق والجمع والطبخ
والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لا يقال هذه القوى يخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس
الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك ويخدم كذلك الدافعة بانها يمنع تحليل الريح المعينة على الدفع
لانا نقول تغليظها وكلما كانت الريح اغلظ كانت اعون وايضا تجمع الليف العامر وتكثيفه فيكون اقوى في الدفع فظهر
مما ذكر ان الحرارة يخدم جميع هذه القوى والبرودة لا يخدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة يخدم ماسوى
الهاضمة والرطوبة انما يخدمها فقط **التنبيه الثاني** قد يتضاعف هذه القوى في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة
اليها ما يصلح لها وجاذبة ايضا لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد تفعل المعدة تارة للاغتذاء لنفسه الغذاء لساير الاعضاء
وتارة للاغتذاء وكذا اكثر من الاعضاء كالكبد وساير ادوات الغذاء وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء
ان هذه القوى الاربع يوجد في المعدة مضاعفة احديها التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف
المعدة والتي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون دما والتي يدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى
المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد لان التغير
الى الدم في جميع اجزاء اعضاء البدن على اختلاف جواهرها اما في المعدة والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها
الاربعة تغير الى جوهر الكبد كما ان التغير مغايرة غير التغير الى المعدة وهذه الثانية للمعدة باخواتها الاربعة قال الرازي ان
كان هذا حقا وجب ان يحكم به في الفم واللسان والمري والامعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع
اعضاء الغذاء **القسم الثاني** في النفس الحيوانية ويسمى قواها التي لا توجد في النبات نفسانية وهي اما مدركة
واما محركة لان امتياز الحيوان عن مشاركاته في القوى الطبيعية بهاتين القوتين والمدركة اما ظاهرة واما باطنة
فهذه انواع ثلثة **النوع الاول** القوى المدركة الظاهرة قدم المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة
على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهي المشاعر اي الحواس الخمس الاول البصر للحكماء فيه اي في البصر
ثلثة اقوال بل اقوال ثلثة مشهورة الا ان الثالث قريب من الثاني فلذلك ضمه في قرنه وعدهما قولا واحدا الاول وهو مذهب
ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل الابصار بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الذي لا لون له اذا استبينا
ما وراءه الى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء منها اي من تلك الجليدية وذلك الجزء الذي تنطبع فيه
الصورة زاوية راس مخروط متوهم لا وجود له اصلا قاعدته سطح المرئي وراسه عند الباصرة ولذلك اي ولان الابصار
بالانطباع مع الوجه المذكور دون خروج الشعاع يرى القريب اعظم من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر
بل مع المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك لان الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المرئي كلما قرب من النقطة التي
يخرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا واوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول
ساقا فانه وتر حينئذ بزاوية اصغر كما تشهد به الفطرة السليمة والنفس انما يدرك الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها
اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فيرتسم صورة المرئي فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء

الواقع فيها كبيرا فيرتسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار
كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم
كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية زاوية حقيقية او غير حقيقية كذا قالوا وفيه بحث لان الابصار حاصلا لمجرد القاعدة
بل لراس المخروط مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت راسه دقة وغلظا الا يرى ان الابصار
ان كان بالانطباع كما زعموا فكان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن
لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت فيهما بحسبهما ويدل على صحة القول الاول
ان من نظر الى الشمس بتحديق واسعان نظر طويلا ثم اعرض عنها وغمض عينيه فانها يبقى صورتها في النفس مدة
ما حتى كان العين لم تغمض ينظر اليها ومن نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه تتكيفان
بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يجده كانه ناظر اليها
فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك ومما يدل على صحته ايضا ان يقال انه اي البصر في
ادراكه اسوة لساير الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها المدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل ذلك الشيء بالمحسوس
بل ادراكها اياها انما هو لان المحسوس ياتيها فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل لان
صورته تاتيه فدل على صحة الانطباع وفساد الخروج ويمكن ان يقال على الدليل الاول لعله اي لعل ما ذكرتموه من
تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد بسبب آخر لا لانطباعها في جزء كبير او صغير فان عدم العلم به لا
يوجب عدمه ويقال على الثاني ان الصورة اي صورة الشمس والروضة انما تبقى في الخيال دون الجليدية الا ترى
انه لا تتفاوت الحال بالتغميض ولا ابصار في هذه الحالة قطعا وان يقال على الثالث انه تمثيل وقياس للبصر على
الحواس الاخر بلا جامع معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدركها دون باقي الحواس
الظاهرة احتج النفاة للانطباع بوجوه والعمدة في الاحتجاج عليه ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه الا ما
الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الابصار بنفس الانطباع او مشروطا به ان لا يبصر من الاشياء
الا قدر نقطة الناظر منا وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان العين لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه
لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير وانما الممتنع حصول ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغير والحاصل مما ذكرنا في الجواب
ان هذا الذي اورده جالينوس انما يرد على من يرى ويعتقد ان المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية كما توهمه المتاخرون
وكلام المعلم الاول وحكوه عنه واما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار وان المبصر هو ذلك الامر الخارجي
فلا يرد عليه ذلك الذي اورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا للابصار على ما هو
عليه وهذا الاخير هو الحق على القول بالانطباع وفي الملخص ان المتاخرين لم يفهموا كلامه فحكوه على ما لا ينبغي فتارة
قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها الابصار والمبصر معا واما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا
ثم انهم نقصوا اليه هذه الخرافات وعرضوا تعليمهم لطعن الطاعنين فهم كالراوي السوء للشاعر الجيد القول الثاني انه بخروج

من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط تحقق راسه عند العين وقاعدته عند المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وطرفه وهو مذهب الجمهور من الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثاني انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طوله وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا رأى وجهه في المرأة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع معين منها ولم يختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع يخرج من العين الى المرأة ثم انعكس عنها لصقالتها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها تخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا ابعده عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرأة ليس لها غور بذلك المقدار وههنا مذهب ثالث وهو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير بذلك آلة في الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مر وابطلوا اي المذهب الثاني انه اذا كان هناك ريح عاصفة او اضطرب في الهواء وجب ان تتشوش تلك الشعاعات الخارجة عن العين وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لو كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل الى جهة الى جهة واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله وايضا نعلم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة اي يستحيل ان يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل ايضا ان يقوى لبعد غايته على احالة ما بينهما الى كيفيته بل نقول ذلك العضو سواء الانسان او الفيل ان كان كله نورا لما امتد ولا احال الى كيفيته من الهواء عشيرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا في العقل فلا خفاء عنده واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذي في العين ما بينهما الى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية حاصل الكلام في المقام علم ضروري بان العين على صغرها لا يمكن ان يحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلثة ظاهرة الفساد وبتامل قليل في هذا الذي ذكرناه اني لا اتعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال وقد يحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص حالة اضافية متى كان الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفي النقيض **تنبيه** سواء قلنا الابصار بالانطباع او بخروج الشعاع فانه يشترط في الجسم الشفاف المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء مثلا وفي الشفاف الذي عينه تخالف لتشفيف الهواء كالماء والزجاج مثلا هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية

التي على سطح المخروط كما مر ساليه الاشارة في صدر الكتاب نفذا الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متساوي الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلي الرائي مار مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فيكون زاوية راس المخروط اكبر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو انعكس الغرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر وهذا على القول بالانبعاث فليس هناك مخروط ولا خطوط حقيقية فاذن في الشفاف على الاستقامة والانعطاف الا على سبيل التوهم المحض والتخييل العرفي فيختلف حال زاوية راس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت اليه المرئي الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافه انما يكون بزاوية اصغر من زاوية الروية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الروية فقد اخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع وتدتبه لبعض من عاصره الصمن محقق صناعة المناظر وانه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصيقل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الروية يعني زاوية الشعاع ولنكن لتصوير الانعكاس ا الحدقة وح سطح الماء و ب هو المرئي من سطحه و ه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة و ا ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاع المنعكس و زاوية ا ب ح هي زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ح و زاوية ه ب و زاوية الانعكاس عليه وهي متساوية للزاوية الاولى ولما تساويتا وجب ان يتساوى اليضا زاويتا ا ب ى ه ب ح واما زاوية ا ب ه فهي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد ينتفي هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان نفرض ه الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرف المرئي الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي المبصر اغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان المنقطعان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف معروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية ح ط ولهذا الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع لوازم كثيرة من روية الشجر على الشط منكسا ورؤية العنبة في الماء كالاجاصة ونحوها لسنا الآن لبيانها فانه خروج عن صناعة الكلامية بالكلية اما روية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاحمرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف الاول واما روية الشجر منكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ولنشير اليه ههنا اشارة خفية وهي ان نفرض من خط ا ب عرض الماء و ح ط ى ب الشجر القائم على شط والحدقة ونفرض على ا ب نقطتي د و و على ح ب نقطتي ح ط فاذا خرج من ه خط شعاعي الى د و آخر الى و وجب ان ينعكس الاول الى نقطة ح مثلا فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية ه د ا مساوية لزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط د ب وان ينعكس الآخر الى نقطة ط فيتساوى ايضا زاويتا الشعاعية والانعكاسية حتى يكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر كاوتار



الآلة الحديدية المسماة بمجنك على ما مر في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من المنعكس الى تحته ولا يعود
النفس بالانعكاس لاعتبارها الرؤية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون راس الشجر عندها ادخل في عمق الماء
وهكذا الى اسفله فيراه منتكسا راسه ابعد من سطح الماء غايرا فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من ه الى ط ومن
د الى ح مثلا اذا كانت شعاعية ه د الانعكاسية ط د ب هذه الانعكاسية اصغر من زاوية ح د ب الخارجة
عن مثلث د شعاعية و اصغر ايضا من هذه الخارجة ثم نقول زاوية د اكبر لانها الخارجة المذكورة من زاوية المساوية
لـ ح د ب فيكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل من زاويتين ه د ح و ب اكبر من الاخرى هف واما انه لا يجوز ان
ينعكس من نقطة واحدة كد مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء
واحد كما لا يخفى المشعر الثاني السمع اي القوة السامعة وانما يحصل الادراك السمعي كما سلف بوصول الهواء
المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة مودعة في العصبة المفروشة موجودة التي فيها هواء محتقن كالطبل
فاذا وصل الهواء الحامل للصورة الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها فاذا انخرقت تلك العصبة
او بطل حسها بطل السمع المشعر الثالث قوة الشم وهي قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي
وزعم بعضهم ان الرائحة تتأدى اليه اي الى هذا المشعر بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتبخره ومخالطته للمتوسط من
الهواء بين القوة السامعة وذلك الجسم وزعم آخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الاقرب فالاقرب
الى ان يصل بالمجاورة محل هذه القوة فيدركها من غير ان يخالطه شيء من اجزائه من ذي الرائحة وايد ذلك بان ذا
الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاورة
ولا شك ان كيفية المتاثر اضعف من كيفية المؤثر وهذا هو الحق لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم
ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه مما كان ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار
الشم في الوجه الاول ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين تارة بهذا وتارة بذاك على ما ذكره بعض المحققين
احتج الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروائح وعشرتها وكذلك كل من الدلك والتبخير تركها وتنشرها
والبرد يكثفها ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل قلنا لا نسلم ما ذكرتم بل الحرارة واخواتها تعدها اي تعد الشيء
والاهوية المتوسطة بينها وبين ذي الرائحة لقبول الرائحة ادراكا والتصاقها بالرائحة وتأثرها في الآلة واعدادها الشم الثاني
ان التفاحة تذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك قلنا ليس ذبولها من كثرة بل من وصول النفس
اليها وكثرته فانها تحللها واما مجرد انتشار الرائحة منها فلا تحللها والا لم يتفاوت مع الانتشار الشم وحده وهو باطل
قطعا المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة اي منتشرة من بثه اذا نشره في العصب المفروش على جرم اللسان انما
يدرك هذه الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها اذ الحاجة
للمذوق فيحتمل ان يكون بوسطها بان تنتشر فيها اجزاء من ذي الطعم ثم تغوص في اللسان فيدرك الذائقة الطعم بها
فلا فائدة في تلك الرطوبة الا التسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بمماسة المحسوس

من غير واسطة وان يكون بتوسطها بان تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو الرطوبة
المحسوسة بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها في ذاتها ادت الطعوم من الاجسام المذاقة
بصحة فيدركها كما هي وان خالطها طعم اما بان تتكيف به او يخالطها اجزاء من حامله لم تؤدها بصحة بل مخلوطة
بذلك الطعم كما للمرضى الذين تغير لعابهم على احد الوجهين ولذلك كان المحرور الذي عليه مرة الصفراء يجد الماء
التفه والسكر الحلو مرا ومن ثمة اي ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها قال
بعضهم الطعوم لا وجود لها في ذي الطعم فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا وانما توجد الطعوم في القوة الذائقة والآلة الحاملة لها و
كذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس والذي يعطيه الحس ويشهد به وجودها في العضو الذي للقوة اللامسة عند
مماسة النار واما وجودها في النار فوهم مستفاد من انها اي ان النار لكمال ولا يوثر في غيرها الا بما يشبهها اي باحداث شبيه لما هو موجود فيها
وعلى هذا لم يكن النار حارة في نفسها كما سخنت غيرها وهو اي هذا الوهم ضعيف وتبطله ادنى شيء بالتامل في تسخين الحركة فالمتحرك مع عدم حرارتها في نفسه
والجواب ان المحسوسات التي يعلم وجودها لا شبهة في سفسطة ظاهر البطلان لا يستحق الجواب بل اظهار الخلل في مقدماتها الا ان مصادمتها للضرورة
كافية في ذلك المقصد الخامس اللمس وهو قوة منبثة في العصب المخالط لاكثر البدن سيما الجلد فان العصب يخالط
كله ليدرك به الهواء المحيط وللبدن محرق او مجمد فيتحرز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحيوة ومن الاعضاء ما ليس فيه
قوة لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات الحارة فاقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا يتأذى بمرورها عليها
وكالكبد اذ يتولد الاخلاط الحارة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرية فانها دائمة الحركة بتروح القلب فلا
حس في شيء من هذه الاعضاء في اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة
لامسة لانها اساس البدن وعموده وعليه الحالة فلو كان له حس لتأذى بالحمل وقد يقال ان له حسا الا انه
في حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا **تنبيهان** الاول منهم من قال ان القوة اللامسة
اربع متغايرة بالذوات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين
والحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة الحاملة للقوة
واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة
كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة واحدة باصرة وقوة لامسة واذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع اللامستين
ايضا اذ ليستا بمتماثلتين وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوة متعددة اما اربع او خمس
لادراك تلك المحسوسات وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة ايضا قوى متعددة لتعدد المذوقات كما يجعلون
اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازي لهم ان يجيبوا عن هذا بانا لا نوجب ان يكون الحاكم على نوع
واحد من التضاد قوة واحدة عليحدة ليتم الشعور بها والتمييز بينها ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة
مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال بين بواقي الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس
بينها الا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المصنف لظهور ضعفه الثاني من التنبيهين قوة الذوق

في ادراكها مشروطة باللمس اذ لا يتصور ادراك ذوقي بلا مماسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد
الذائقة باللامسة فدفعه بقوله ولا شك انهما غيران اذ لا يكفي فيها اي في ادراك الذائقة اللمس وحده بل يحتاج
معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق يضاده اي اللمس باعتبار
الغاية لان الذوق انما خلق للشعور بما يلائم من المطعومات التي تستبقي بها الحيوة ليجتلب واللمس خلق للشعور بما لا يلائم
ليجتنب وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على البعض فلا بد
له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهي اللامسة الدافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة
فبهذه الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون اجتلاب الملايمات
عمت اللامسة البدن قال الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها
الا وقد استكملت ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان وههنا ابحاث اي
ابحاث تختص بهذا النوع اي الاول من الانواع الثلثة احدها ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف في ادراكاتها
وتفاوتها في ذلك انما هو بحسب القوة الممانعة وضعفها فكل ما كان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى احساسا به
وذلك اي التفاوت في الممانعة قوة وضعفا انما هو لغلظ الآلة ورقتها فما هو اغلظ آلة كان اشد ممانعة وعلى هذا فاضعفها
في الاحساس البصر اذ آلتها النور وهو الطف من آلات ساير الحواس ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها
البخار ثم الذوق وآلتها الاعضاء الصلبة الارضية فلذلك كانت ملايماته الذ ومنافياته اشد ايلاما ثانيها ههنا
محسوسات مشتركة اي يشترك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوة اخرى كالمقادير
والاعداد والاوضاع والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو كان لكل نوع محسوس قوة على حدة
كما ذهب اليه جمع لوجب اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها انواع متخالفة وقد يجاب عنه بانها
محسوسة بالعرض لا بالذات اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه انما ذلك فيما يحس
بالذات وقد تبين كونها محسوسة بالعرض بقوله فانها انما يحس بواسطة اللون والضوء او الحرارة والبرودة ونحوها
وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون
واللمس يدرك جميعها بتوسط حر او برد وصلابة ولين والذوق يدرك العظم بان يذوق طعما كثيرا والعدد بان
يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد وبضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته ثم حدث ثانيا يدرك
الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكن قد يدل عليه احيانا من جهة ان
الاصوات العظيمة انما يحصل في الاغلب من اجسام عظيمة وقد يستعان فيه اي في ادراك بعضها بالعقل كما
في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان يختلف نسبته الى اجسام اخرى كان يصير قريبا من جسم
كان بعيدا عنه وبالعكس واذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهة حصل الشعور بكونه متحركا ولذلك
قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركة حركة سريعة ويرى الشط متحركا مع كونه ساكنا

فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبته الى الشط انما هو من جهته لم يشعر بتحركها بل نسبه الى الشط فتوهمه متحركا وقد مر من
استعانة السمع بالعقل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا
يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا
لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك
اللفظي وبهذا اتضح الجواب عما ذكر في المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة
لكنه يقارن المحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال الست قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات
وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة فيه وليس ذلك قياما مغايرا لقيامه بالسطح لكنه بالجسمية ثانيا ومنسوبا وبالذات مرئيا ومحسوسا وبالجسمية
مرئيا ومحسوسا فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة
به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما
مشروطة برؤية الاخرى واذا قلنا المقدار مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا
وبالذات وبالمقدار ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في ساير الامور التي سميناها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعا قطعا
واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به لا بالتبع والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثلا له
انكشاف في الحس وليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح الفرق بين معنى المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل
نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المص بايراد كلمة قد في المعنى الاخر النوع الثاني القوة
المدركة الباطنة القوة التي يكمل بها الادراك الباطني سواء كان مدركا او معينا في الادراك وهي ايضا خمس الاول الحس
المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صورة الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي كالجواسيس لها فيطالعها
النفس ثمة فيدركها ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها وتثبتها اي يدل على ثبوت الحس
الحس المشترك ثلثة اوجه الاول لولا ان فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث يرتسم باسرها فيها لما امكننا الحكم
ببعض المحسوسات على بعض ايجابا او سلبا مثل ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فان
الحاكم بالنسبة لا بد وان يحضره الطرفان اي المحكوم به والمحكوم عليه حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احدهما فيهما وليس
شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى قلنا تبين
ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لا بد من قوة جسمانية يدركها ليستعد
للحكم فيما بينهما ولقائل ان يقول فما قولك في ان حكمنا بان زيدا انسان ان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك
للجزئي هو المدرك الكلي اعني العقل اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات وح فقد جاز ان يكون الحاكم بين
المحسوسات الجزئية هو العقل والا اي ان لم يكن مدركهما واحدا بطل اصل الدليل والحاكم لا بد ان يحضره الطرفان فيبطل الحال كما
اشرتم اليه اولا لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان هناك قوة جسمانية يرتسم فيها صورها كلها حتى تصير
حضورها عنده اجيب بان الحضور عند العقل لا يجب ان يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها

في آلات متعددة للحس كالحواس الظاهرة الوجه الثاني القطرة النازلة ترى خطا مستقيما والشعلة المدارة بسرعة شديدة ترى كالدائرة
وليستا اي القطرة والشعلة في الخارج عن القوى المدركة خطا ودائرة فسواي كونهما كذلك انما يكون في الحس وليس في الباصرة
لانها انما يدرك الشيء حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم يدركه فيه بل في مكان آخر فهو لارتسامهما على الوجه المذكور
في قوة اخرى سوى الباصرة وليست تلك القوة هي النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بماله مقدار فهي قوة جسمانية
باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات وللقائل ان يقول يجوز ان يكون ارتسامه في القوة الباصرة وما ذكرتموه من ان الباصرة
لا يدرك الشيء الا حيث هو مم اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة
صورة الجسم في حيز وقبل ان تمحي هذه الصورة عنها ينطبع فيها صورته في حيز آخر وان اجتمعت الصورتان في الباصرة
شوهدت بهما معا على انهما صورة واحدة ممتدة على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا سلم ان البصر
يدرك الحركة ويستحيل ادراكها الا على الوجه الذي صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان
حلول الصورة فيها كحلول الاعراض في محالها وهو ممنوع فيهما الا ان الاعراض متمانعة دون الصور الوجه الثالث
ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود فان كل واحد منهم يشاهد صور المحسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب
فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد ان يكون لتلك الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره
ونشاهده على حسب ما نشاهد الامور الموجودة وليس وجودها في الخارج والا لرآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو ايضا
فذلك المدرك جسماني لا عقلي لما مر من ان الجزئيات لا يدركها الا قوة جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله ولان الرائي ربما
كان مغموض العينين فوجب ان يكون حسا باطنا وللقائل ان يقول لعل المدرك كما مر منا مدرك الكلي والجزئي ايضا و
امتناع ارتسام الصور التي لها مقدار فيها غير مسلم لما عرفت ايضا واحتج الخصم النافي للحس المشترك بوجهين الاول حصول
جبل من ياقوت وبحر من زيبق كما يرى في النوم في جزء من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير
في الصغير انما الممتنع ان يرتسم الكبير في الصغير بمقداره الثاني كما نعلم انا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات
ولا نبصر الالوان بالايدي والارجل كذلك نعلم لا نذوق ولا نلمس ولا نفعل شيئا مما ذكرنا بالدماغ ومنكره مكابر لا يكاد
يابه وقل عما قال نفيه قلنا عدم توسط الدماغ فيه اي الادراك الاحساسي مم وما ذكرتموه لا يدل عليه اما انه اي الدماغ
ليس آلة جرمية اي ليس جزء من آلة الاحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم فمم اذ لا نزاع لنا فيه الثانية من القوى الباطنة
الخيال وهو خزانة الصور المرتسمة في الحس المشترك اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة وهو كالخزانة له اذ به يعرف
من يرى في زمان ثم يغيب ثم يحضره ولولا هذه القوة وحفظها الصور المحسوسات الغائبة لامتنع معرفته اي لامتنع ان يعرف
من شيء انه الذي رآه فيما سبق من الزمان ولاختل النظام اذ يحتاج الانسان في كل ما يحس به التعرف حاله في المرة
الثانية وما بعدها كما في المرة الاولى فلا تميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو فيختل المعاش والمعاد ثبت
وجود الخيال بوجوه ثلثة الاول قوة القبول غير قوة الحفظ فمدرك الصور القابل لها اعني الحس المشترك غير حافظها اعني
هو الخيال قلنا ما تمسكتم به هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد مر بطلانه وان سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول

بديهية فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ فكيف لقول القائل غير الحافظ البتة حتى يثبت ان مدرك المحسوسات يجب
ان يكون مغايرا لما يحفظها الثاني الحس المشترك حاكم على المحسوسات كما سلف دونها اي دون القوة الخيالية لان
فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة تحكم تارة ولا تحكم
اخرى فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات الثالث الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة في الحس المشترك
فهي مشاهدة كما في المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة في الخيال فانها ليست كذلك كما اذا
غابت المحسوسات عنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب الذات قلنا قد يعود ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة
وعدمها الى ملاحظة النفس وعدمها بان يكون الصور المرتسمة مرتسمة في قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها فتشاهدها و
تارة تعرض عنها فلا تشاهدها الثالثة من تلك القوى هي القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور
المحسوسة كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل اليها فان
هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة قالوا وهي التي تحكم بان هذا الاصفر هو ذا الحلو ويتجه عليه ان النسبة
التي بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان
يدرك الطرفين والنسبة حتى يمكن ان يحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية الا للحس المشترك الرابعة منها
القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي يدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس
المشترك فاستعن في اثباتها بما ذكرنا ثم الخامسة القوة المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني
الجزئية المنتزعة منها وتصرفها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذي رأسين وانسان عديم الرأس
وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وهذا التصرف غير ثابت لساير الحواس والقوى فهذه لقوة اخرى وهذه القوة
اذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها الى البعض وفصله عنه سميت مفكرة كما انها اذا استعملها الوهم الى المحسوسات
مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة
كالمرايا المتقابلة فتنعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها التصرف في مدركاتها
واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة
العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما ولنختم هذا النوع الثاني بمباحث الاول عرف وجود هذه القوى
الخمسة الباطنة بتعدد الافعال الخمسة التي هي ادراكات المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف
فيهما فتعددت ولانه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم ان سلمنا صحته قلنا لم لا يجوز ان
تكون القوة واحدة والآلات متعددة او الشرائط فتتعدد الافعال بحسب التعدد كما جوزتموه في [illegible]
اخرى الثاني محل الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها الاول ثم
الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مرسوم على شكل الدودة فالحس المشترك في مقدمه اي مقدم البطن الاول لتأدي
المحسوسات بالحواس الظاهرة اليه اولا والخيال في مؤخره اي مؤخر البطن الاول لانه خزانتها التي تحفظها ومحل الوهمية

والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في موخره على قياس حال الحس المشترك والخيال في البطن
الاول ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لياخذ من هذه المحسوسات التي
في احد جانبيها ومن هذه المعاني الجزئية التي في الجانب الاخر فيتصرف بالتركيب والتفصيل فيهما اي في البطنين الاول
والاخير من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في موخرها
والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في موخره شيء من هذه القوى اذ لا حاس هناك من الحواس فيكثر مصادمة الموذي
الى الاختلال وانما عرف محالها المذكورة بالآفة فانه اذا طرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون
غيرها اي دون فعل غيرها من افعال ساير القوى ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحل لما كان الامر كذلك **خاتمة** لابحاث
النوع الثاني وهي المبحث الثالث اكثر الكلام الذي نقلناه منهم في اثبات هذه القوى وتعددها بعد ثبوتها على
نفي القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبني على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات
كما اشرنا اليه في اثناء الكلام المنقول فنتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس بوجوه الاول
ما ذكرناه من الحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولنا زيد انسان وكل جزئي على انه غير الاخر اي والحكم بسلب احد الجزئين
عن الاخر كما في قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة تدرك الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات
مشاهدة ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان يكون هذه القوة جسمانية اتفاقا فهي القوة العاقلة الثاني
وجداني بلا شبهة اني واحد اسمع وابصر واجوع واشبع وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس
الثالث ان النفس مدبرة للبدن المعين فهو اي النفس تباديل الانسان فاعل للجزئيات اي الافعال التدبيرية ولا بد على الافعال
اي في كونه فاعلا للافعال مبنية على ادراك الجزئيات صادرة عنه الصادرة اذ الراي الكلي نسبته الى الكل من احاد ذلك
الكلي واحدة فلا يصلح الراي الكلي لكونه مصدرا للبعض دون البعض فالنفس مدرك للجزئيات وفي المباحث المشرقية
هي مدبرة لبدن شخصي وتدبير الشيء الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي
مدركة للبدن الجزئي والخصم القايل بان النفس لا يدرك الجزئيات وجوه الاول العلم ضرورة ان ادراك المبصرات
حاصل بالعين وادراك الاصوات بالسمع وعلى هذا ادراك ساير المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار ذلك
مكابرة مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه الثاني ان كل عضو هو محل لقوة يوجب آفته فعله الذي ينسب اليه فلولا انه فعله
حقيقة لما كان كذلك وهذا انما يظهر في الحواس الظاهرة واما في الباطنة فيستفاد بالتجارب الطبية من ان الآفة اذا
حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة واذا حدثت في موخره اختل التخيل
دون الاحساس وهكذا الحال في ساير القوى الباطنة الثالث اذا ادركنا الكثرة المتشخصة مثلا فلا بد له اي لادراكنا اياها
ان يرتسم في المدرك ما صورتها المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لهما ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيز
فيما لا وضع له ولا حيز اعني النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية الرابع اذا تصورنا مربعا مشخصا على
مقدار مخصوص مجانحا بمربعين متخصصين على وضع معين هكذا فانا نميز بين المربعات الثلثة ونشير الى وضع كل من الآخر

على معنى اين هو من صاحبه فاحد الجناحين عن يمين المحتج والاخر من يساره فلو كان محله اى محل ارتسام هذا الصور
هو النفس لزم كونه اى كون هذا المحل الذى هو النفس منقسما انقساما في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا تقبل
الانقسام المقدارى والجواب عن وجوه الخصم ان شيئا من ذلك الذى ذكرتموه لا ينفى كون الحواس آلات والنفس
هى المدركة فترتسم الجزئيات في تلك الآلات ويدركها النفس بملاحظتها اياها وترتسم في آلتها فلا يلزم انقسام
النفس ولا كونها ذات وضع وحيز ويكون آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرك ويصح اسناد الادراك
الى تلك الآلات وان لم يكن يدركه حقيقة وهذا القدر الذى لا ينفيه شبه الخصم كاف للمستدل في اثبات
القوى المذكورة اذ نعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بقوة مخصوصة لما اختص بكونه آلة
لنوع من المدركات دون الآخر وبذلك ثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب **النوع الثالث** القوى
الفاعلة وهى التى عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او بالاعانة على قياس ما مر
في المدركة وفائدة العدول ظاهرة وتنقسم الى قوة باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة للتحريك اما الباعثة وتسمى شوقية
ونزوعية فاما لجلب النفع وتسمى شهوانية واما لدفع الضرر وتسمى غضبية واما المحركة فهى التى تمدد الاعصاب وتشنج
العضلات فتتبعد الاعضاء عن مباديها كما في البسط كبسط اليد وهذه القوة المنبثة في العضلات هى المبداء
القريب للحركة والمبداء البعيد هو التصور وبينهما الشوق والارادة فهذه مباد اربعة مترتبة للافعال الاختيارية
الصادرة عن الحيوان فان النفس تتصور الحركة اولا فيشتاق اليها ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها فيريدها ثالثا
ارادة قصد اليها وايجاد لها فتحصل الحركة وتمديد الاعصاب وارخائها وقال بعضهم الشوق انما يوجد حين ليس
قدرة تامة فيتردد للاشتياق واما الذى لقدر فلا شوق له **القسم الثالث** من الانقسام الثلثة التى
في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التى لها نفس في النفس الانسانية اى في بيان قواها ولذلك
قال وقواها يعنى المخصوصة بها تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية
والسلبية تسمى القوة النظرية والعقل النظرى وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأى
المشهورة في الامور الجزئية مما ينبغى ان يفعل او يترك تسمى القوة العملية والعقل العملى فهاتان القوتان متغايرتان
اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين ساير الحيوانات فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت
او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جبرية سواء كانت خيرات او شرورا جميلة كانت او قبيحة وهذه القوة
مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأويل والقياس فلابد هناك من مقدمة كلية
كان يقال مثلا هذا الفعل كذا او كذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغى ان يفعل او قبيح ينبغى ان يترك فيكون صغرى
القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل فيها رأى في امر جزئى مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات
لا يروى في كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضى والحال لا يروى فيهما الى الايجاد والاعدام بل ذلك مخصوص
بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأى الجزئى تبع حكمها حركة القوى الاجماعية الى تحريك البدن

يحدث فيها اي في النفس الانسانية من القوة العملية الشوقية هيأة انفعالية يتبعها احوال هي الضحك التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك
الامور الغريبة الخفية الاسباب والخجل والحياء واخواتها من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس متاثرة من قواها
وانها مؤثرة فيها القسم الخامس من الاقسام الخمسة التي ينطوي عليها الفصل الثاني من فصول المرصد الاول من موقف
الجواهر فلا يستبعد وروده الخامس عقيب الثالث في المركبات التي لا امزاج لها اعلم ان بحر الشمس وغيرها
تصعد الى الجو اجزاء اما هوائية ومائية مختلطين وهو البخار وصعوده ثقيل واما نارية وارضية وهو الدخان وصعوده
خفيف وليس نحيف الدخان كما تعورف في الجسم الاسود الذي يرتفع مما يحترق بالنار وقلما يصعد البخار والدخان
ساذجا بل يتصاعدان في الاغلب ممتزجين وفيهما يتكون جميع الآثار العلوية اما البخار فان قل واشتد الحر
في الهواء حلل الاجزاء المائية وقلبها الى الهوائية وبقي الهواء الصرف والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل
كان البخار كثيرا او لم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله فان وصل ذلك البخار بصعوده الى الطبقة الزمهريرية التي
هي الهواء البارد كما عرفت عقده برده وتكاثف فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جمود واذا لم
يكن البرد شديدا وهو المطر واما مع جمود اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته
حبابا كبارا فهو الثلج وان كان الجمود بعده وهو البرد وربما يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الحارقة
للهواء المصادمة فيفني الزوايا عن جانب القطرات المنجمدة وان لم يصل البخار الصاعد الى الزمهريرية
فاما ان يكون كثيرا او قليلا والكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل
بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك الغمامة في الشمس
وكان من تحتها من اهل القرية التي هناك يمطرون وقد لا ينعقد فهو اي هذا البخار الكثير المتكاثف الذي لم
ينعقد سحابا ماطرا الضباب المجاور لوجه الارض واما قليلا اي قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه
قد تكاثف ببرد الليل فينزل نزولا ثقيلا في اجزاء صغار لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شيء يعتد به فاما بلا جمود
بعد النزول وهو الطل او معه وهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يكون السحاب من انقباض
الهواء بالبرد الشديد فيحصل منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي يكون هذه الاشياء في الاكثر من
تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان لما يخالطه السحاب بان يرتفع الابخرة والادخنة
كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحتبس ذلك الدخان في جوف السحاب فمنجرقه
اما في صعوده بالطبع لبقائه على الحرارة الطبيعية المقتضية للصعود او عند هبوطه للتكاثف اي لتكاثفه بالبرد الشديد
الواصل اليه فيحدث من خرقه له اي خرق الدخان وتمزيقه للسحاب صاعدا او هابطا ومصاكته اياه صوت
وهو الرعد وقد يشتعل الدخان لقوة التسخين وذلك لانه شيء لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيها الحرارة والحركة
والمخلخلة المازجة عملا قرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى مشتعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي
الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة واذا اشتعل فلطيفه ينطفي سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفي

حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة
فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة
وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير ابي عبد الله ابن خفيف قدس الله سره العزيز فاذاب قنديلا فيها ولم يحرق
شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى صبيا في صحرا
فاصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها وانه اي الدخان قد يصل الى كرة النار
وذلك لانه اجزاء ارضية نارية لابسة حرا فيحفظ الحرارة التي يصعد بها بخلاف البخار فيحترق الدخان كالشمعة التي يطفا
ويحاذي بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان الواصلة الى الشمعة الفوقانية ويصل النار التي وقعت في ذلك
الدخان بالشمعة السفلانية فيشتعل بهذه النار فما كان منه اي من الدخان لطيفا صار مشتعلا ونفذ منه النار بسرعة
فيرى ذلك المشتعل كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا في الغاية تعلق به النار تعلقا تاما من غير
اشتعال بل يثبت فيه الاحتراق ودام متصلا لا ينطفي اياما وشهورا ويكون على صورة ذوابة او ذنب او رمح
او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله وهو الدوامات والاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان و
من البخار غليظا اي كثيفا جدا التعلق به النار تعلقا ما لا تعلقا تاما فيحدث في الجو علامات سودا وحمر على حسب غلظ
المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا كان اغلظ ظهر السواد وقد يقف الدوامات تحت كوكب فيديرها
الفلك معه سالفة اياه فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او قرنا واحدا او اكثر واحد وهذه الاقسام التي
ذكرناها للدخان الواصل الى كرة النار واذا اتصلت بالارض احرقت ما عليها وتسمى الحريق وفي المباحث المشرقية
اذا ارتفع بخار رطب خالي لبخ دهني وتصاعد على ان وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار
فيه نازلة فيرى كان شيئا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية او ما يقرب
منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفا اذا وضع تحت السراج المشتعل فاذا وصل الدخان من الاول الى الثاني
فانحدر اللهب الى فتيلته وايضا نقول فالدخان وقد ينكسر حره عند الوصول الى الزمهريرية فيثقل فيرجع بطبعها الى
الارض او لا ينكسر حره فيصعد ويصادم كرة النار لا الفلك على ما وقع في النسخ لان نفوذه في النار البسيطة الباقية
على الحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر فيرجع ويريد بمصادمته كرة النار المتحرك بحركة الفلك رجوعا على
جهات مختلفة فكما يرد بعضا دايرة سهام على جهات شتى وعلى التقديرين فيتموج الهواء ويضطرب وهو الريح قيل
وقع في كلام ارسطو ان الريح بخار متحرك لا هواء لا بانه هواء متحرك قال الامام الرازي يمكن ان يقال منه
ان الهواء مادة الريح وموضوعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس ولذلك الذي ذكرناه من حال الدخان في
توليد الريح كان اكثر مبادي الريح فوقانية كما شهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق في الاغلب فقد
يحدث ايضا بان يتخلخل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة تعظم مقداره فيدافع ما يجاوزه فيطاوعه ويدافع ذلك المجاور
ايضا مجاورة فيتموج الهواء ويضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية فيقف ويحدث ريح مختلفة الجهة وقد فيه افق

تلك الرياح الاجزاء الارضية فيسقط الاجزاء الارضية بينها مرتفعة كانها ملتوية على نفسها وهي الزوابع جمع زوبعة
وهي الريح المستديرة على نفسها والاعصار المسمى بالفارسية گردباد وهذا وقد قيل بين الريح والمطر تمانع وتعاضد اما
التمانع فلان الريح في الاكثر يلطف مادة السحاب بحرارتها ويفرقها بتحريكها والمطر يثقل الادخنة ويصل بعضها الى
بعض فيثقل ح ولا يتمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها المطر يقل فيها الريح وبالعكس واما التعاضد فلان المطر يبل
الارض فيعدها لان يصعد منها دخان اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس ويصعده والريح تجمع السحاب او تهب
منها برودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير منحصرة تحقيقا في عدد الا انهم جعلوا اصولها
اربعة هي نقطة المشرق والمغرب والجنوب والشمال ويسمى الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب
ويسمى مهب ما بينها بالنكباء والهالة نقول قد يحدث في الجو اجزاء رطبة رشية صقيلة كالمرآة تحيط تلك الاجزاء بغيم رقيق لطيف
لا يحجب ما وراءه عن الابصار ينعكس منها اي من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى
في تلك الاجزاء ضوءه دون شكله فان الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر جدا بحيث لا ينقسم الى الحس
ادى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما في المرآة الصغيرة وتلك الاجزاء الرشية مرايا صغيرة متراصة على هيئة الدائرة
فيرى جميع تلك الدائرة كانها منورة بنور ضعيف ويسمى انها هالة وانما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لان
قوة الشعاع تخفي حجم السحاب الذي لا يستره فلا يرى فيه خيال القمر كيف والشيء انما يرى على الاستقامة بنفسه لا بخياله
بخلاف اجزائه التي اي الغيم لا المقابلة فانها يؤدي خيال ضوئه كما عرفت قيل واكثر ما يتولد الهالة عند عدم الريح
فان تخرقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان ثخن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية
قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت على ريح تاتي من تلك الجهة واذا اتفق ان يوجد سحابيات على الصفة المذكورة
احديهما تحت الاخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون التحتانية اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه راى
سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس التامة ويسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة و
مع ذلك فقد زعم ابن سينا انه راى هالة الشمس تامة في الوان قوس قزح وراى بعد ذلك هالة فيها قوسية
قليلة وانما يتصور هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم وحكي ايضا انه راى حول القمر هالة قوسية الملون لان السحاب
لو كان غليظا لتشوش في اداء الضوء وعرض ما يعرض للقوس وقد يحدث مثل ذلك الذي ذكرنا من الاجزاء
الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح وتفصيله انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس
اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب وكانت الشمس قريبة من الافق
فاذا ادبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل
اللون الذي يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة ويختلف الوانها اي الوان قوس قزح بحسب اختلاف
اجزاء السحاب في الوانها وبحسب الوان ما وراءها من الجبال والوان ما ينعكس منها الضوء من الاجزاء الكثيفة
ورايت لبعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كف عال وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي ...

فضعيف يعني بطلان ذلك الذي ذكرناه من اسباب الهالة وقوس قزح لكنه الذي ذكرناه من اسباب الهالة وقوس
قزح راي الجمهور فذكرناه متابعة لهم وفي المباحث المشرقية ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات
فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها وقد لا يكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شيء مع صورة شيء آخر
مظهر له كالمرآة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة في الشيء الثاني ولا يكون فيه بحسب نفس الامر قال الامام الرازي
هذا الذي ذكره لا ينافي ما ذكرناه فان الصحة والمرض يستندان الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية و
تاثيرات نفسانية آخر لكن هذا الوجه يؤيده ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث في الجو يدل
على حدوث حوادث في الارض فلولا انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع لم يستند ولم يستقم
هذا الاستدلال وايضا نقول فالبخار المحتقن في الارض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد الذي
في باطن الارض ماء ويشقها فيخرج منها ومنه العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا لتحصيل المدد بعد المدد كان انقاض
تجذب والباقي ضرورة امتناع الخلاء فان البخار الذي انقلب ماء وخاض الى وجه الارض وجب بان ينجذب الى
مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء ويفيض بكذا يستتبع كل جزء منه جزءا آخر قال الامام الرازي في
العيون الراكدة يحدث من ابخرة ملتقب من قوتها الى ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم يبلغ من كثرة موادها
قوامها ان يطرد تاليها سابقها وهذا الكلام ينافي ما ذكره المص من التعليل بامتناع الخلاء لقتضي ان يعلل السيلان بكثرة
الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتامل قال ومياه القنى والآبار متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن
ان يشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا يندفع اليه ادنى حركة فان لم يجعل هناك مسيل فهو
البئر وان جعل فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان الاخراج من الآبار والعيون
الراكدة بسبب لينبوع الماء فيها الا ان ثقل الماء الظاهر يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا اخرج قويت تلك الابخرة واندفعت
الى خارج وقد اختلفوا في ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت والقنوات والآبار
يزيد بزيادة الثلوج والامطار وايضا نقول فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يكثران ويريدان الخروج منها
لقوة ومسامها متكاثفة فيزلزلانها بحركتها معاونة ومتينة يسكون الزلازل واذا كانا قليلين او كان مسامها مفتوحة
لم يكن زلزلة ولذلك تقل الزلازل في الاراضي الرخوة واذا كثرت الآبار والقنى في ارض صلبة قلت زلازلها وقد
يخرج البخار والدخان الممتزجان امتزاجا مقربا الى الدهنية وقد صار نارا لشدة الحركة المقتضية للاشتعال او الانقلاب
الى النارية وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلد جعل عاليها سافلها
وانما كان في موضع الانشقاق وهدات فيسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات وقليلا تتزلزل الارض لسقوط
تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدته وايضا نقول فيحدث في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة تختلط ببخار الكبريت باجزاء
الهواء الرطب فيصير دهنا اي في الرطب دهن وربما يشتعل الكواكب وبغيرها غيري بالليل في ذلك الموضع يشتعل مضيئة
غير محرقة احتراقا يعتد به وذلك لطفها مخلص لعبارة جامعة وافية بما ذكرناه في الفصل الثاني او في المرصد الاول

ن نعوا القادر

كلا ارا الفلاسفة حيث لفعل القادر المختار وكما سبقت اليه الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى فاجابوا اختلاف الاجسام بالصور التي استعداد في موادها يقتضي اختلاف الصور الحالة فيها واحالوا اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وامزجتها التي تقدا احالوا كل ذلك في الاجسام العنصرية واسندوه بالاخرة الى حركات الافلاك واوضاعها فاما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة الحقيقة لتركبها من جواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها بل ربما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام على رايهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض المجتمعة منها الاجسام والاعراض التي تركب منها الاجسام مختلفة بالحقيقة قطعا فكذلك الاجسام اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا المرصد انه لا يختص لمن يذهب الى تجانس الافراد الجواهر من جعل العرض داخلة في حقيقته وهي مبني على ان الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون منافيا لما مر قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب

المرصد الثاني في عوارض الاجسام واحوالها وفيه مقاصد ثمانية

المقصد الاول في ان الاجسام محدثة وضبط الكلام في هذا المقام ان يقال انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة لصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام معقولة الى نفس الامر ثم اما ان نقول لواحد منها او لا نقول بل نتردد ونتوقف فهذه خمسة احتمالات الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متاخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات والفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع المتشخصة فانها حادثة ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة نوعية واحدة لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود متعاقب افرادها ازلا وابدا او بصورها النوعية بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود متعاقب انواعها نعم الصور الشخصية فيها اي في الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المختصة المعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة بذواتها محدثة

وصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو وقد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم
انه اي الاجسام هو فقال تاليس الملطي انه الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابداع الجواهر كلها من السماء والارض
قال صاحب الملل والنحل وكانه اخذ مذهبه من الكتب الالهية ففي التورية ان الله تعالى خلق جوهرة ونظر اليها نظر الهيبة
فذابت وصارت وما بينها ماء فحصل البخار وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد ارتفع منها دخان فحصل من زبدها الارض
ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصل البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار
وحصل العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس
منها شيء له قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما حدث الصورة التي اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام في
هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ما هو فقال الثنوية من المجوس
النور والظلمة فانهما قديمان ويولد العالم من امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس
والهيولى وقد عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الجسمية والعقلية عليها فحصل من اختلاطها انواع المكونات
وتعديه العشق بالباء لتضمن معنى اللصوق والولوع والا فهو متعد بنفسه وقيل هي الوحدة فانها تحيزت وصارت
الوحدات نقطا ذوات اوضاع واجتمعت النقط وصارت خطا واجتمعت الخطوط وصارت سطحا واجتمعت السطوح
وصارت جسما وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا تفهم من ظواهرها مقاصدهم الرابع انها حادثة
بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان فجعله من اقسام العقلية والاحتمالات بالنظر
الى بادي الراي الخامس التوقف في الكل اراد ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل بان يتردد ويتوقف
فيه بل لا بد ان ينفيه ببديهته وهو مذهب جالينوس اذ يحكى عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب
عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد يطعن فيه اقرانه بذلك
حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف واذا عرفت هذا فنقول لنا في حدوث الاجسام بذواتها و
صفاتها مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلب الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يخلو
من الحوادث يستلزم قدم الحوادث وفيه كلام سيرد عليك واما المقدمة الاولى فلوجهين الاول ان الاجسام
لا تخلو عن الاعراض لما مر اشارة الى ما عرف به ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتاليف وما يتبعهما من الاعراض
والاظهر ان يقال لما سيجيء في المقصد السادس من هذا المرصد اذ لا يوجد الاجسام بدون التمايز بينها لان
كل موجودين لا بد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بناء
على تماثل الجواهر الفردة التي تالفت الاجسام منها اي من الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين وكلما كان كذلك
فهو حادث وقد مر بيانهما اي بيان ان التمايز بين الاجسام انما يكون بالاعراض وبيان ان الاعراض لا تبقى
زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقد بينا الثاني من الوجهين ان يقال ان الجسم لا يخلو

عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث انما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن الكون في حيز بالضرورة فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون اي بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن اذ ان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول والا اي وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك لا يقال ويسلم منقوض بالجسم في اول زمان حدوثه لجريانه جميع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف ح بكون ثان لا في المكان الاول ولا في المكان الثاني لانا نقول الكلام في الجسم الباقي فندعي انه لا يخلو عن الحركة والسكون لا في الجسم الحادث فلا نقض واذا اوردناه سؤال على طريقة المناقضة كان منعا لا يضر التعليل اذ مقصوده حدوث الجسم وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه الاول ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير اي ماهيتها تقتضي المسبوقية لانها اما الانتقال من حال الى حال آخر بل نقول هي الكون الثاني في مكان آخر فيكون مسبوقا بالحالة الاولى والكون الاول وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا يكون الحركة ازلية وذلك معنى بديهي الثاني الماهية لا يوجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات باسرها ولا شك ان شيئا من جزئيات الحركة لا يوجد في الازل لان كل جزئي منها ينقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها فلا يوجد الا متعاقبة فلا يوجد ماهيتها ايضا فيه اي في الازل فماهيتها حادثة كجزئياتها الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية في الازل وح فلا يوجد في الازل حركة اصلا والا جامعت تلك الحركة عدمها هف واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا ونا مخصوصا يجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتيب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس نفرض شيئا من اجزاء الازل والا ينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسبه وقتا معينا اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وقد يذكر ههنا البيان حدوث الحركة وجوه آخر مآلها الى ما ذكرنا وانما يختلف العبارة دون المعنى فتركناها وذكر منها مثل ما قيل من انه ان لم يوجد شيء من الحركات في الازل كان افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شيء منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازلي مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها ومآله اما الى الوجه الثاني وهو ان الجزئيات الحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لا نهاية له وكل جزئي منها يوجد في جزء من الازل على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد منها حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي لا نهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا في ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بانه ما فيه حتى يصح لنا ان نقول الجسم لا يخلو

عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا واللازم قدم الحوادث او خلوه عن تلك
الحوادث فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقبها افرادا الى غير النهاية طريقة التطبيق
وقد عرفتها في مباحث ابطال التسلسل وتقريره ههنا ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية
كان لنا ان نفرض من حركة كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها بمقدار
متناه كعشرة دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احديهما بالاول من الاخرى والثاني
بالثاني وهكذا الى ما لا نهاية له فان كان بازاء كل من اجزاء الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع
غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائدة مساويا للناقص هف والا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازاءه من الناقصة
جزء فينقطع الناقصة ضرورة فيكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه
بلا شبهة فيكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعني عدم تناهيهما في تلك الجهة
فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت الكلام
عليها اي على الاستدلال بالتطبيق في ابطال التسلسل سؤالا وجوابا فلا نعيده وهذا الاعلال الخامس من تلك الوجوه
طريقة التضايف وقد عرفتها ايضا هناك وتقريرها ههنا ان الحركات ما ملف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة
ونجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا اخيرا فنقول
هذا الجزء في هذه السلسلة التي لا تتناهى مسبوق اي موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الآخر
سابق ومسبوق بحسب الفرض اذ المفروض لا تناهي السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية
والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير مسبوق لانقطعت السلسلة فعلى هذا التقدير فكل سابق مسبوق من غير
عكس كلي كالاخير المذكور فيكون عدد المسبوق اي المسبوقية ازيد من عدد السابق اي السابقية بواحد وانه محال
لانهما متضايفان حقيقيان تجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد
من الآخر واما عدم تساوي المشهورين فغير لازم كاب واحد له ابناء الا ان يعتبر التغاير الاعتباري بحسب الوصف
ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ الاضافيان وانما قلنا السكون حادث
لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم بط اما الملازمة فلانه وجودي لما تقدم في مباحث الاين من ان وجود السكون
ضروري معلوم بمعاونة الحس وكذا الانواع الاربعة لان حاصلها الى الكون والمتميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوقا
بكون آخر غير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه وكل وجودي اي موجود قديم يمتنع زواله ومن ثم قيل العدم ينافي
القدم لانه اي القديم ان كان واجبا بذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات
لما سياتي في اثبات الواجب تعالى ولا يكون ذلك الواجب الذي يستند اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القديم
لا يستند الى المختار بل يكون موجبا وان لم يتوقف تاثيره اي تاثير الواجب في ذلك القديم على شرط اصلا
بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم

انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط
به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير
شرط ويلزم الانتهاء الى ما تحقق صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا
الصادر المنتهى اليه عدم الواجب ايضا واذا امتنع هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم
مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق
فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة
فلا شيء من الاجسام ممتنع عليها الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة
المتماثلة كما عرفت فيصح على كل من الاجسام من الحيز ما صح على الاخير وما ذلك الا لحركة عن حيزه او نقول الاجسام
اما بسيطة فيجوز على كل جزء منها اي من البسيط ما يصح على الآخر فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما هو
الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها ان يماسها الاخير وما هو الا بالحركة وبالجملة نعلم بالضرورة ان
مقولة الوضع غير واجبة للبسائط لان اجزاءها متحدة بالماهية فيجوز تبدل وضعها بالنظر الى طبيعتها فكذا المركبات
لان تبدل اوضاع البسائط التي فيها يوجب تبدل اوضاعها ونعلم ايضا بالضرورة انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار
الذي خلقه ان يغير وصفه فيحصل بيمينه ليساره ويحصل ليساره يمينه والمكابرة مكابرة لا يعتد بها المسلك الثاني
وهو لبعض المتاخرين وكالاختصار للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل
كل كون آخر لا الى نهاية له والثاني بط بالقسمين اما الملازمة فلانه لابد للجسم من كون في حيز لكونه متحيزا بالذات فان
وجد له كون غير مسبوق باخر لزم القسم الاول لان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون
قديما والا اي وان لم يكن له كون غير مسبوق باخر لزم القسم الثاني لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر
فوجب ان يكون قبل كل كون كونا آخر لا الى نهاية اذ على ذلك التقدير الذي نحن فيه ولو وجد كون لا كون
قبله لزم خلو الجسم عن الكون وانت خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير مسبوق
باخر كان كل كون له مسبوقا يكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو الاول بان يقال ذلك الكون الذي
ليس مسبوقا عليه يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم
الاول والا فلابد ان يكون قبل كل كون آخر اذ لو وجد لكون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام
واما بطلان التالي فاما القسم الاول وهو قدم الكون فبمثل ما بيناه به حدوث السكون واما القسم الثاني وهو تعاقب
الاكوان الى ما لا نهاية له فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما من ادلة بطلان التسلسل ولا يخفى عليك ان في
هذا المسلك طرحا للمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول من بيان كون الكون وجوديا اذ قد يختلف فيه مذهب
الحكماء والى انه عدم الحركة عما من شانه الحركة فيجوز زواله لان اعدام الحوادث يزول بوجوداتها
مع كونها ازلية فان الكون الذي ذكر في هذا المسلك لا شك في انه وجودي بلا خلاف ومما ان الجسم لا يخلو

عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير
فلا يصح اتصافه بشيء منهما في الازل وهو من سقوط قولهم السابقية والمسبوقية في الحركة بالعرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم
وفي الخارج هو اي الحركة كون واحد مستمر بين المبدأ والمنتهى لما مر من ان الحركة يطلق على الامر الممتد ولا
وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذي لا انقسام له في مأخذ الحركة وهو الذي
يدعى انه قديم لا المعنى الاول فتامل **المسلك الثالث** للامام الرازي ذكره في المحصل ونسبه الآمدي
الى بعض المتأخرين من الاشاعرة وهو ايضا ماخوذ من المسلك الاول والمؤنات التي كانت فيه باقية بحالها و
هي قليل منها كما لا يخفى وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا واللازم باطل بقسميه وقد
عرفت بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين بما لا مزيد عليه فلا نشتغل به مجددا المسلك الرابع لهم ايضا كل جسم
ممكن لانه مركب اما من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة وكثيرا ما يشاركه في ماهيته امور متعددة وسيأتي في الالهيات
ان الواجب الوجود لا شريك له في حقيقته واحد غير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن هو موجود فله
موجد لا يتصور الايجاد الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم انه لا يجوز الامام الرازي اسناد
القديم الى السبب الموجب كما [illegible] اسناده الى المختار وقد نبهناك على ماخذه فتذكره المسلك الخامس
الاجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتي في الصفات صفاته فيكون الاجسام حادثة لما بينا ان القديم لا يستند وهذان
الوجهان اي الرابع والخامس يثبتان حدوث العالم كله من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف
الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام وصفاتها ويحتاج في تعميمهما الى نفي المجردات ولم يتعرض
للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول ابقاء المؤنات واما السادس فهو في حكم الاولين بلا اشتباه المسلك
السادس الجسم لا يخلو عن الحوادث وهو ضروري لما ثبت من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض
الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في الالهيات
من ان القديم لا يكون محلا للحوادث احتج الخصم على القدم بشبه اربع الاولى وهي مستخرجة من العلة المادية
ان يقال المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة
ولتسلسل اي لزم التسلسل في المواد وانها اي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا لما تقدم فيلزم قدم
الجسم لكون اجزائه باسرها قديمة والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لا نسلم كون
المادة قديمة فانها اي كونها قديمة تثبت لوجوب حصول الاستعداد المقرب الى وجود الحوادث كما سلف
وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس ولا نسلم ايضا انها لا تخلو
عن الصورة وقد مر ضعف دليله الشبهة الثانية وقد نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية ان يقال الزمان
قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان
موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم

الذي هو محل الحركة والجواب منع انه القديم بالزمان اي لا نم تحقق القدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو
غير مسلم وان سلم تحققه في الجملة فليس يلزم تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل هو
كتقدم اجزاء بعض الزمان على بعض اعني التقدم بالذات لا بامر زائد عليها فلا محذور الشبهة الثالثة وهي العمدة
عندهم في اثبات مطلبهم وماخوذة من العلة المؤثرة ان يقال فاعلية الفاعل للعالم اي تاثيره فيه وايجاده اياه
قديمة فيلزم منه قدم العالم بيانه انه لو كانت فاعلية حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقف على شرط حادث
مختص بذلك الوقت والا اي وان لم يتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث الفاعلية
حينئذ بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام
في ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث ويلزم
التسلسل في الشرط الحادثة واذا كانت فاعلية قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تاثير وايجاد حقيقي في
زمان مع عدم حصول الاثر وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه في الايجاد ان
كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون
جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان
وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه
حادثا فننتقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان
احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في ايجاده حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون حاصلا بل بعضه حادث
بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والمسببات وهو محال وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل
عليه وجهان الاول النقض بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث
قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا الشرط الحادث
كما في الاول فيتسلسل الحوادث الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما لا يقال انه اي الحادث
اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الفلكية الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية
ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول ابداء الفارق بين صورة النقض ومحل النزاع
على الوجه الذي ذكرتموه لا يدفع النقض لان التسلسل في الامور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او غير مجتمعة ممتنـ
ـع كما وقفت عليه والثاني فنقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم
مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في
الحادث اليومي عندكم فان قيل ذلك اي تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة تتوارد استعدادات بتوارد
تلك الشروط عليها يقال الحادث المشروط بتلك الشرائط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم
ما هي مستعدة له وما سوى العالم اي ما هو خارج عنه ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم

عليها قلنا لانم الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما تتصور في الماديات اذ قد يكون المتصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط اللاحق الى ان ينتهي فيما لايزال الى ما هو شرط اي الى تصور هو شرط لحدوث العالم الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمها الا ان يقال لكل حادث مادة وتلك المادة لاتخلو عن الصورة فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا عنها الوجه الثاني ان ترجيح الفاعل المختار عند نا لاحد مقدوريه على الآخر انما هو بمجرد الارادة ولاحاجة فيه اي في ذلك الترجيح الى داع مخصص مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقدحي العطشان فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او شيء آخر حادث فيلزم التسلسل ويجاب اما بجواز ترتب الارادات او ترتب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى ما لايتناهى واما بجواز حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت في مزال الاوهام في امثال هذه المقامات الشبهة الرابعة صحة العالم اي امكان وجوده لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي وانه يرفع الامان عن البديهيات لجواز الانقلاب الى الذات واستحالة المستحيلات وكذلك صحة تاثير الباري فيه اي كذا امكان تاثيره تعالى في العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور فيجب ان نجزم بامكان وجود العالم في الازل من الصانع وهو يبطل دلائلهم اي دليل المتكلمين على امتناع وجوده فيه ثم انا بعد ثبوت امكان وجوده صدوره ازلا نقول ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه زمانا غير متناه لايليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم وجوده والا لزم تعطيله الجواب انه اي ما ذكرتموه من حديث الجود ولزوم التعطيل كلام خطابي لايجدي نفعا فيما نحن فيه من اليقينيات ثم انه لايلزم من ازلية الصحة صحة الازلية يعني الحادث بشرط كونه حادثا فان امكانه ازلي لما ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا وامكن ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانا ازليا

المقصد الثاني في صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم في بيان حدوث السكون من ان القديم لايجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل اي قبل الوجود كالعدم بعد اي بعده لاتمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز على احدهما جاز على الآخر فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه لم يخالف في ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها ودليلهم على ذلك ما اشرنا اليه في امتناع بقاء الاعراض الكرامية قد طردوه في الاجسام فقالوا لو عدم الاجسام بعد بقائها لكان عدمها اما للذات واما لامر وجودي او عدمي الى آخر ما هناك والكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت اليه تجده مع جوابه المذكور هناك محضرا عندك فلا حاجة الى اعادتها **المقصد الثالث** الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة

انا فانا كالاعراض وقيل هذا النقل منه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة
انه لا يقول ببقائها ومن اصحابنا اي من الاشاعرة من ادعى فيها الضرورة اي البديهة قال الآمدي نحن نعلم بالضرورة
العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا
نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو عين من اتممناه معه وان اولادنا ورفقائنا هم الذين كانوا معنا من
قبل لا يقال ليس ذلك اي جزمنا ببقائها ضرورة الا لبقائها في الحس فانه يشهد باستمرار الاجسام ولا يصلح الحس
وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به اذ الاعراض كذلك لان الحس شاهد ببقائها وقد قلتم اي ايها الاشاعرة
بانها لا تبقى زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها امرا واحدا مستمرا فكيف تقبلون شهادته
في الاجسام دون الاعراض قلنا اي لانا نقول لا نسلم ان ذلك الجزم ههنا ليس الا للبقاء في الحس حتى يتجه عليه
ما ذكرتموه بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة الضروري البديهي لا يطلب مستندة بل هو ما يجزم به مجرد الفطرة عند
تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهي المرادف للاولي ومنهم من يستدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام
باقية لارتفع الموت والحيوة اي لم يمكن ان يقال بموت حي او حيوة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا
على ذلك التقدير فالجسم حال حيوته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضع واحد ولارتفع التسخن
والتبرد والتسود والتبيض ونظايرها اي لم يمكن القول بالاستحالة اصلا لانها مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك بط
بالضرورة العقلية حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه في بقاء الاعراض اي في امتناع
عدمها على تقدير بقائها واللازم باطل اتفاقا تنبيه على منشاء مذاهب النظام والكرامية وغيرهما ذلك الدليل
لما قام في الاعراض دل ذلك على امتناع بقائها طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا قال الآمدي
وذلك لانه مبني على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة
ولهذا فانا ندرك الاختلاف في بعض الاجسام كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة
كذلك ولما كان بقاؤه ضروريا اوليا التزم الكرامية انها لا تفنى اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل وفرق
قوم فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما جوابهم بان الاعراض على تقدير بقائها بعدم الشرط لا بعدم
بقائها مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون لعدم الشرط لان
شرط بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض
في البقاء فيلزم الدور فيبطل هذا القسم في الاعراض كساير الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها
جائز العدم بالضرورة فلا يكون باقية واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد افنائها
ان يفني الاجسام لم يخلق فيها العرض فيفنى بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة او خلق فيها
عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء مثلا فيفنى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على امتناع
الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية المقصد الرابع في الجواهر يمتنع عليها التداخل اي دخول بعضها في حيز

بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع وفي مقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب المعتزلة من ان التحيز
باعتبار احد الجوهرين فيه يكون مضادا باعتبار وجود الآخر فيه بل هو لذاتهما بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك اي
تداخل الجواهر لجاز ان يكون هذا الجسم المعين الحجم مثلا ما كثيرا استداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس
مثلا الف ذراع بل جاز ان يتداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع
بقائها على هيئتها وصريح العقل ببداهته يأباه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فقيل انه جوزه
والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لا بد من وقوع
التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو تجهيل للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه وان صح انه
قال به فكان مكابرا لمقتضى عقله المقصد الخامس وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان فكما لا يجوز كون جوهرين
في حال واحد في حيز واحد كما مر آنفا فلا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري ايضا
كالاول وقال بعض الائمة في اثباته لو جاز ذلك لم يمكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الجسم الحاصل
في الحيز الآخر وايضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذي اورده في اثباته تنبيه على الضرورة
بعبارة مخالفة ليتصور المطلوب في الذهن تصويرا واضحا فان شيئا من ذلك الذي جعله دليلا ليس اوضح من المطلوب ابدا
فكيف يصح الاستدلال تنبيه قد يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما يسمى العرضان
باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت وفيه خلاف بين المتكلمين فمنع القاضي من اطلاق اسم
الضد على الجوهر وكان نظره في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف
الاعراض وجوزه الاستاذ ابو اسحق وهو بحث لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح في اطلاق الالفاظ ولكل ان يصطلح
في لفظ الضدين على ما يشاء من المعاني اذ ليس حجر في ذلك واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه في الصور النوعية
كالنارية والمائية هل هما ضدان ام لا فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا وهو ايضا بحث لفظي مرجعه الى اشتراط
توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لهما وان اكتفي بالمحل
الذي هو اعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على مادة الصفة تنبيه الاصطلاح المشهور على الاول المقصد السادس
الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد
احدهما في الجسم وجوزه بعض الدهرية في الازل وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس
الاعراض ثم لم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها
وجوزه اي خلو الجسم عن العرض الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض وللمعتزلة
النافين تفصيل فالبصرية منهم من يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه في غير الالوان اما المتكلمون اي الاشاعرة
فمنعهم منه بناء على ان الاجسام متماثلة متجانسة عندهم لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة وتميز الاجسام بعضها
عن بعض بالاعراض الحالة فيها فلو خلا الجسم عنها باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوصة المتميزة عن غيره

بل كان جسما مطلقا غير مخصوص متعين فالمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة وانما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة المتباينة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم الخ عن شئ من الاعراض وضده معا وموافقة النظام في ذلك اي في امتناع الخلو لهم اي للمتكلمين امر ظاهر يعني انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه لو افقهم في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما مر من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترة به ومنهم من احتج عليه اي على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة في كل عرض مع ضده وهذا الاحتجاج لا تعميم فيه ورب عرض سوى الحركة والسكون يخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادها فانهم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الالوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس البعض على البعض وقياس ما قبل الاتصاف لما بعده فاضعف من ذلك الضعيف يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن ساير الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فساد الظاهر اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لا جزاء العبادة من الله تعالى بخلق المثل او الضد بعده عند الاشعري اراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع زوال العرض الا بطريان ضده عند المعتزلة فكذا امتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب بخلافهما احتج المجوز للخلو بوجوه ثلثة الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجواهر وانه ينفي الاختيار والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم بدون الحيوة وامتناع وجود المنظور فيه دون النظر فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري لصفات تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحيوة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها فما عذركم في صورة الالزام فهو عذرنا في صورة النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث لا يتجه على من يستند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا بدل الثالث بما ذكره الآمدي من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآيات المالوفة منه الوجه الثاني ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علما به والمعلومات اي المفهومات التي يمكن ان يتعلق بها في نفسها غير متناهية لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فان انتفى الظاهر ان يقال فقد انتفى عنه علوم غير متناهية فكان يجب على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده ان يقوم به بازاء كل علم منتف عنه ضده فيلزم ح قيام صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدورات ونحوها كالمرادات وانه مح كما عرفت والجواب ان المنتفي عن العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهى من المعلومات

وانه اي ذلك التعلق ليس بامر حقيقي بل هو امر اعتباري وهذا الالزام الذي ذكرتموه انما يلزم من تجويز كل
معلوم الى علم على حدة وبجملته مع ذلك امر موجود الا نفس التعلق الاعتباري ونحن لا نقول به بل نجوز ان يتعلق
علم واحد بمعلومات متعددة او نجعل نفس التعلق لا صفة موجودة واجاب الاستاذ ابو اسحق بناء على اصله من تضاد
العلوم المتعددة وان كانت مختلفة لا متماثلة انه اي بان ضد العلوم المنتفية التي لا تتناهى هو العلم الحاصل
سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور والزم الاستاذ على اصله امتناع اجتماع علمين مطلقا في محل واحد
لكونهما متضادين عنده فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير الآخر فلا يجتمع علمان في محل واحد
اصلا واجاب ابن فورك فقال والمعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يقبل الا علوما
متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا واذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم
التي لا تتناهى ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا قال الآمدي
وهذا اشد من جواب الاستاذ وقال المصنف وانما يصح هذا الجواب لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده
معا لكنه لم يثبت واجيب بان اللازم ح اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس
بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما مضى من الاوقات متناه قطعا واجاب القاضي الباقلاني
بانه قد يكون انتفى ما انتفى عنه من العلوم التي لا تتناهى بضد عام هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم
المنتفية ولا استحالة في ذلك كالموت والنوم فانهما ضدان لجميع العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا
ان يضاد بصفة واحدة ما عدا العلوم الى صفة الوجه الثالث ان الهواء وكذا الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد
مثلا فيمكن ضده ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعم المتضادة كما مرت الاشارة ايضا والجواب
منع عدم اللون فيه بل له لون ما لكنه لا يدرك لضعفه او التزام ان التكيف الثابت للهواء وللماء امر
وجودي مضاد للون المطلق لا عدمه تنبيه منهم اي من المتكلمين من قال قبول الاعراض للجواهر
معلل بالتحيز للدوران فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر وقيل لا الدوران
كل منهما مع الآخر فليس اسناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف لان كل واحد من المذهبين
ممكن ولا قاطع في شيء منها

المقصد السابع الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد في ملاء كالابعاد
المتقارنة للمادة الجسمية او خلاء كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء والمراد ان تناهي الابعاد لا يتوقف
على امتناع الخلاء فالنسبة بينهم هو سواء في انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها لوجوه الاول
لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا
بحيث يكون المتناهي موازيا للاول اي يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم نميل الخط
المتناهي بحركته مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدأ من الموازاة مائلا الى جهته اي جهة

الغير المتناهي من الخط مسامتة اي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم
ضرورة والمسامتة المذكورة حادثة لكونها معدومة حالة الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك وهي
اي مسامتة اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة
المسامتة وانه محال اذ ما من نقطة تفرض على الخط الذي هو غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها اي فوقها من جانب
لا يتناهي الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اية نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف
الثابت من الخط المتناهي فاحد الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والاخر هو بعينه ايضا لكن حال
كونه على وضع المسامتة فكأن هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركة انطباقه مع بقاء احد طرفيه على
حاله ويزداد ايضاحه بان نفرض الخط المتناهي خارجا عن مركز كرة موازيا للغير المتناهي ثم نفرض حركتها حتى يصير
مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية اذ قد بين اقليدس
في الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان
كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على ان الزاوية المسطحة اما كم
او كيفية حالة فيه سارية في جهة واحدة منه فيكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية اصغر
كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقطة المسامتة لم يكن تلك النقطة كذلك
لان المسامتة معها انما يكون بحدوث زاوية منقسمة الى نصفين ولا شك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها
وفي حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلا شبهة
في ذلك فلا يكون النقطة الاول اول نقطة المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقطة وقد بين
ذلك بان المسامتة انما يكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء
السابق يكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا قال المص تلخيصا اي تلخيص هذا الوجه انه لو وجد غير متناه لامكن الفرض
اي الفرض المذكور واللازم باطل لانه يستلزم اما امتناع المسامتة او وجود نقطة هي اول نقط المسامتة
اذ مع ذلك الفرض اما ان يمتنع المسامتة وهو احد الامرين او لا يمتنع فيجب ان يوجد اول نقطة المسامتة وهو
الامر الاخر والقسمان باطلان اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها تناهي ما لا يتناهى
ايضا واما امتناع المسامتة فلان زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها على ذلك الفرض
كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي اولا مسامتا ثم تحرك الى ان صار موازيا فلا بد من نقطة هي آخر نقطة
المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنها باطلة لمثل ما مر وسماه برهان الموازاة . ويعترض عليه
بمنع امكان الفرض اي لا نسلم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه يكون موازيا
للاول اولا ومسامتا بحركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا
واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وح جاز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين

ويكون المحال ناشئا منه لا من البعد الذي لا يتناهى او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من جمعهما وجوابه دعوى الضرورة اي
نحن نعلم ببديهة العقل ان كل واحد من المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لا تناهي الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا
في نفس الامر لم يكن هناك ممتنع لا البسيط ولا المركب فلا يتصور لزوم محال ولما لزم علم ان المحال هو اللاتناهي وحده
واعلم ان من المفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهة كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة
دائرة وتحريك خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس لاحد ان يمنعه الا مكابرة
وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهناك عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير وقد يقال عليه
ايضا لا نسلم لزوم نقطة هي اول نقط المسامتة بعين ما ذكرتم في بطلان التالي اي يستدل به على بطلان الملازمة
فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في الخط الذي لا يتناهى نقطة هي اول نقط المسامتة
لان المسامتة انما يكون بزاوية وحركة منقسمتين فلا يوجد هناك ما هي اول نقطها لان كل نقطة تفرض كذلك كانت
المسامتة مع ما فوقها قبلها والجواب عن هذا انا بينا لزوم ذلك بان المسامتة لها اول لكونها حادثة وهو يكون
بنقطة ضرورة فالنقطة التي حدثت المسامتة معها في ذلك اول نقطها ودليل امتناع اللازم في نفسه لا يدل
على عدم ملازمته لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لم تتم الاقيسة الاستثنائية التي
استثنى فيها نقيض التالي واستدل عليه واليه اشار بقوله والا جاز في كل قياس استثنائي استثنى فيه نقيض
التالي وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى
المسامتة فاما ان يوجد اول نقط المسامتة او لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا يبطل اعتراضكم
بالكلية لكن بقي ههنا بحث وهو انا لا نسلم ان المسامتة ببعض الزاوية او الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلتيهما انما
يلزم ذلك اذا كان بعضها موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما تنقسمان بالقوة لا بالفعل ولو صح
ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها
والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها وهكذا بل يمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان
بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم ههنا على طاعة من العقل
كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي
لا يتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا ان
يكون لها زمان اول الازمنة وجودها فلا يكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقا بمسامتة في زمان سابق و
هذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقط المسامتة في الوهم بيانه انا نقول لا مسامتة
حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقتضى زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل آن يفرض
في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية اي لا تقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة
فيها وكل واحد منها انما يكون هي مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اولى يقف الوهم عندها بل هذا الا ان

مثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان يوجد فيه وح فلا بد ان يتعين لها ولمسافتها جزء
اول في الوهم لكنه ممتنع لا يقال المسافة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى في الوهم لانا نقول
مسافة الخط للنقطة آنية واما المسافة المذكورة اعني مسافة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود
حركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسافة الا وهي مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية
فلا يتعين نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلا بد ان
يتعين فيه نقطة هي اولى نقط المسامتة اذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة بأخرى والا لزم
وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو ممتنع فتلك المسامتة انما هي باول
نقطة ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان تجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج
على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع عليه النظر وقال بعض الفضلاء من المتأخرين وهو صاحب لباب
الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد بان يقال ان اطول خط نفرض
في البعد المتناهي الموجود وهو محور العالم فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم تحرك حتى تسامته على طرفه والمسامتة
مع النقطة التي فوقه خارج العالم قبل المسامتة معه لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته نقطة لا يتناهى
وبعد غير متناه نفرض فيه تلك النقط وهذا الذي ذكره مما لا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا
تعقل لانه يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلا موجودا هناك ولا ملا فكيف يتصور ملاقاة لنقطة ومسامتة
معا والوهم البحث الذي لا يساعده العقل لا غير وفيه وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقطة موهومة غير متناهية في
خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة **الوجه الثاني**
وهو عكس الاول في انه يفرض فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة و
اعتبر فيه آخر نقط التقاطع وهو لزيادة تقرير وتحقيق لما في الوجه الاول ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين
ثم نفرض انهما مايلان الى الموازاة فلا بد في الموازاة من ان يتخلص احدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة
هي نهايتهما ويلزم الخلف وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص
وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لآخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام
الدورة لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما مر مأخوذ منه
نفرض احد الخطين متناهيا ومسامتا اولا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد
الوجه الثالث انا نفرض من نقطة خطين يخرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما
بعد ذهابهما ذراعا ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك
ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية المعتبرة لكان الكلام اخصر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج
بينهما بقدر امتدادهما فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم ممتنع لانه

محصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد واذ قد سقطت به مؤنات كثيرة يحتاج اليها في السلم الذي اورده في اشارات كما يطلع عليها في شروحها واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد في جميع الجهات كما هو مذهب الخصم ولا في جهتين ايضا لا من جهة واحدة اذ لا يمكن ح فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه اشار بقوله ولو جوز اسطوانة غير متناهية في طولها لم يتم ذلك في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لاتناهي الابعاد على الاطلاق الوجه الرابع وهو البرهان السلمي على الاطلاق وقد لخصه المصنف تلخيصا شافيا نفرض ساقي مثلث خرجا من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره او ازيد كما ان يكون الذراع ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما فالانفراج اليهما اي الى الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغ وذلك لان الخطين ستقيما فلا يتباعدان الا على نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا كان الانفراج ح ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان على الانفراج اليهما ذراعين وح يكون نسبة الامتداد الاول اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول وهو الذراع الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول وهو الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما فلو ذهب اي الساقان الى غير النهاية لكان ثمة بعد متناه وهو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هف لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي لا يقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل الذاهب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجه الخامس ان نقسم جسما على هيئة الدايرة ولكن تر سابسبة اقسام متساوية بان نقسم اولا محيط الدايرة الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى تنقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها اعني سعة العالم بهذه الاقسام ثم نرد في كل قسم فنقسمها هو في عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين وهما الضلعان المحيطان به واما متناه فكذا الكل متناه اليه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بمراتب متناهية هي الستة وهذا البرهان المسمى بالترسي كالتتمة والتوضيح للبرهان الذي هو تلخيص السلمي لان كل قسم من الستة

المثلث متساوي الاضلاع لانك اذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتي البعد عن المركز ووصلت
بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة
والمحيط لكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين
ثلثا قائمة لانهما متساويتين لتساوي وتريهما واذا كان زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك
فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك البرهان الا ان هناك تصويرا ومزيد توضيح
لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا ان يخرج من
نقطة واحدة خطوطا مستقيمة ستة على ان يكون جميع الزوايا متساوية الا ان في امكان ذلك نوع
خفاء ففرض دائرة لا شبهة في امكان تقسيم محيطها الى اقسام ستة متساوية ويلزم تساوي الزوايا
المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فينكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما و
هذه الوجوه اعني الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد **السادس** التطبيق الدال
على تناهي الابعاد من جميع الجهات وطريقه ههنا ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا ونفرض من
نقطة قبلها متناه خطا اخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فالناقص اما مثل الزائدة واستحالة ظاهرة
او ينقطع فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين كما تقدم مرتين في بطلان التسلسل مرة ومرة في تناهي الابعاد
الجسمانية **الوجه السابع** انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير
الى نقطة ما من هاتين النقطتين فنقول هي اما المنتصف اولا فان كان المنتصف كان ما فيها في الجانب الاخر
مثله فيكون من النقطة الاخرى في ذلك الجانب اقل منه فنطبق احدهما بالاخر ويتم الدليل وان لم يكن
المنتصف كان احدهما اقل من الاخر ويكفي في اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا تقرير آخر
للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة الى ادلة ثلثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا وواحد
على امتناعه في جهتين او اكثر واحتج الخصم على عدم التناهي بوجوه الاول ان ما وراء العالم متميز فان
ما يلي يمينه اي يمين العالم غير ما يلي يساره وضرورة الا يرى ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلي القطب الشمالي
غير ما يلي القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك والتميز لا يكون عدما محضا فهو اذا
موجود وبعد يقبل التقدير سواء كان مجردا او ماديا والجواب منع ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب
نفس الامر وانما ذلك التميز الذي ذكرتموه وهم محض لا عبرة به اصلا الثاني انه اي ما وراء العالم
متقدر لان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو موجود وكم والجواب ان التقدير
الذي صورتموه وهم باطل لا يلتفت اليه قطعا الثالث انا لو فرضناه واقفا على طرف العالم فان
امكنه مد يده في ما وراء العالم فثمة فضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف متقدر اذ ما يسع فيه
اصبعا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه مد يده فيه فثمة جسم مانع لا بد من النفوذ وعلى التقديرين فثمة بعد ما

محدودة مادي والجواب لا نسلم لو لم يمكنه مد يده فثمة جسم مانع لليد من النفوذ لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع
بل لعدم الشرط هو الفضاء الذي يمكن مد اليد فيه الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها افراد غير متناهية عقلا
فاذا وجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية والجواب ان الكلية وان لم يمتنع من وقوع جزئيات
لا يتناهى الا انها لا تقتضي الوجود اي وجود شيء من الجزئيات ولا التعدد في الجزئيات ولا عدم التناهي
فيها بل يجوز ان يكون الكلي ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده او ممتنع التعدد فلا تتعدد افراده او ممتنع
اللاتناهي فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهي افراد الجسم ممتنع
للادلة السابقة فافهم وتامل

المقصد الثامن جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تتشارك
في الاحكام واليه الاشارة بقوله في الكلام المجيد اوليس الذي خلق السموات والارض الآية وقال الحكماء
لا عالم غير هذا العالم اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات لثلثة اوجه الاول لو وجد خارجه عالم لكان في جانب
من المحدد وكان المحدد في جهة منه فيكون الجهة قد تحددت قبله لتصور وقوعه فيها لانه كما هو الواقع هف
والجواب ان الذي يثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد كما مر واما تحدد جميع الجهات فلا ولم لا يجوز ان
يكون هناك جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لا بهذا المحدد بل بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا في جهة منها فان حصر الجهات
المتحددة في هاتين لم يقم عليه الدليل الثاني لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا متساويين او لا وذلك
لان هذا العالم كري فان كان الآخر كريا ايضا لم يتصور الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء
تلاقيا او لا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان الملاقاة ليس بكرة لا يكون الا مع فرجة والجواب بعد تسليم امتناع
الخلاء ان نقول لا نسلم ذلك لجواز ان يملأ ما بينهما اي يملأ ما بينهما مالئ ولو اوردنا ذكر مستند للمنع تبرعا قلنا قد يكونان
اي العالمان تدويرين مركوزين في ثخن كرة عظيمة تساوي ثخنها قطريهما او يزيد عليهما وربما تتضمن تلك الكرة
الوفا من الكرات كل واحد منها اعظم من المحدد بما فيهما من الافلاك والعناصر ولا استبعاد في ذلك
فانهم قالوا تدوير المريخ اعظم من ممثل الشمس بما فيهما من الافلاك الثلثة والعناصر الاربعة ثلث مرات واذا جاز
ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس في جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا
في الحقيقة مما او حتى لا مدخل له فيها الثالث لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد كالماء
مثلا حيزان طبيعيان وقد عرفت بطلانه والجواب منع تساوي عناصرهما وكائناتهما المركبة منها صورة
اي لا نسلم تساويهما في الصورة النوعية وان كانت مشاركة في الآثار والصفات كاشتراك ناريهما
في الاحراق والاشراق ولئن سلمنا الاشتراك في الصورة النوعية فلا نسلم تماثلهما حقيقة لجواز اختلاف
في الهيولى الداخلة في حقيقتهما ولئن سلمنا التماثل ايضا فلم لا يجوز ان يكون وجوده في احدهما اي حصوله في
احد الحيزين غير طبيعي ولا نسلم ان القسر لا يكون دائما

المرصد الثالث في مباحث النفس المجردة واحكامها شرع في بيانها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام
وعوارضها وفيه مقاصد اربعة الاول في النفوس الفلكية وهي مجردة عن المادة ولواحقها لان حركات
الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول وهو كون حركتها ارادية فلانها اما طبيعية واما قسرية او ارادية
لما مر من ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها والاولان باطلان فتعين الثالث اما كونها طبيعية فلان
الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التحرك الدوري مقتضى الطبيعة مستندا لها
لكان الشيء الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال وقد وجه هذا الدليل بان
كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع عند التوجه اليه فيكون المهروب فيه
بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة ويكون الهرب عن الشيء عين الطلب له وانه محال بديهة ورد عليه بان
ترك وضع ليس توجها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته انه متوجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب
فالاولى ان يوجه بان المتحرك بحركته المستديرة لطلب وضعا ثم تركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان
طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا لاختلاف الاغراض الموقوف على الشعور والارادة واما كونها قسرية فلما
تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم في مباحث الاعتمادات ما هو معناه
اعني ان عديم الميل الطبيعي لا يتحرك قسرا وههنا لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان تحرك الافلاك على الاستدارة
بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق
والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة
ولا متوافقة واما الثاني وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة فلان ارادتها المتعلقة
بحركاتها ليست ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية مدركة امورا جزئية والا امتنع دوامها اي دوام الحركات
الفلكية على نظام واحد دهر الداهرين اي ازلا وابدا لا يختلف ولا يتغير لا في الجهة ولا في السرعة
الا يرى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية يختلف وينقطع فهي اي ارادتها
التي تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة اذن ناشئة عن تعقل كلي مندرج فيه امور
غير متناهية ومحل التعقل الكلي مجرد لما سياتي في النفوس الانسانية الاعتراض على هذا الدليل ان يقال
لا نم انها ليست طبيعية وانه يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان
يكون المطلوب في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التادي
الى شيء آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عبارة عن كون الجوهر في آنين في مكانين فيجوز
كونها مطلوبة لذاتها سلمناه اي سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية لكن لا نم انها ليست قسرية
قولكم القسر على اي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية ممنوع وقد مر ما في دليله من الخلل على انه ليس
يلزم من عدم حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه ولا نم ايضا ان القاسر

هناك تخصص في الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها في بعض يكون حركة عرضية
لا شبيهة سلمناه لكن لا نم ان التخيل لا ينتظم على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا لم لا يجوز ان يكون تخيله
اي تخيل الفلك خلاف تخيلنا فلا يختلف ولا ينقطع بل استمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة
بحركات متوافقة متماثلة فان قيل القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا يستند اليها الحركات
التي لا تتناهى قلنا قد مر ايضا ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس في الاجسام الفلكية سلمناه
لكن لا نم ان محل العقل الكلي مجرد وما سياتي من برهانه نتكلم عليه هناك تفريقان على القول بان للافلاك
نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة الاول لها مع القوة العقلية التي نسبتها اليها كنسبة النفوس الناطقة
الينا قوى جسمانية هي تخيلاتها مبداء للحركات الجزئية الصادرة عنها فان التعقل الكلي لا يصلح لذلك
اي لكونه مبداء لوقوع الحركة الجزئية فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبداء لتخصيص بعض
بالوقوع دون البعض بل لا بد في وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئي لا يتصور الا من
قوة جزئية جسمانية وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها
بسيطا ويسمى نفوسا منطبعة الثاني ليس للافلاك حس من الحواس الظاهرة ولا شهوة ولا غضب
لان الاحتياج اليها بطلب النفع ودفع الضر المقصودة بهما حفظ الصورة عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية
لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والالتيام والكون والفساد عليها والمقدمات المذكورة كلها ممنوعة اذ لا نم
ان هذه القوى انما خلقت لما ذكر فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها للجسم ولا نم ايضا انحصار النفع والدفع
في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نم ان صورة الفلك لا تقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول
وفي الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب في الحواس الباطنية فحيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة بالحواس
الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد
الاصل وجب ان لا يوجد التبع ويرد على الاستدلال انا لا نم انحصار فايدتها في حفظ صورها المحسوسات
واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان يكون هناك فايدة اخرى وان سلم فلا نم انه لا تعطيل
في الوجود فافهم وتفكر

المقصد الثاني في ان النفوس الانسانية مجردة اي ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما
بل هي لا مكانية لا تقبل الاشارة الحسية وتعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون
داخلة فيه بالجزئية او الحلول هذا مذهب الفلاسفة المشهورة من المتقدمين والمتاخرين ووافقهم على
ذلك من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من
نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا احتج اي المثبتون لتجريدها بوجوه خمسة الاول انها
تعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل حيثيته ان مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما من الحقائق اي معنى من

المعاني فان كانت تلك الحقيقة بسيطة فذاك اي ثبت المطلوب اعني تعقل البسيط والا كانت تلك الحقيقة مركبة
من البسائط بالفعل لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبداؤها وتعقل الكل
بعد تعقل الاجزاء بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء
من اجزائه لانا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسائط
كل منها واحد بالفعل واما الثاني وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة فلان محل البسيط ان كان
جسما او جسمانيا اي لو كان ذا وضع اصالة او تبعا لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه
لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الجزء الآخر وانه اي انقسام الحال الذي هو العلم ينافي البساطة
في المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا لمعلومه اجيب عنه بانه مبني على ان النفس محل المعقول لان
التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم
والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري اتصف به العالم لا امر موجود وان
سلم ان العلم بحصول الصورة في الذهن فمحل اي فالنفس ح محل لصورة البسيط اي تعقله لا الذات
البسيط ولا يلزم المطابقة بين الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه فقد لا يكون صورة البسيط بسيطة
الا يرى الى ما قالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجي صورتان عقليتان او اكثر لما مر في مباحث
الحال وان سلم ان صورة البسيط يجب ان يكون بسيطة فلا نم ان كل ذي وضع منقسم فانه بناء على
نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو ممنوع وح جاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض وان سلم ان
كل ذي وضع منقسم فلا نم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات
مع انه لا ينقسم في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع انها
لا تنقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال فيه اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير
مسلم وان سلم انه اي الحال في المنقسم منقسم فبالقوة كالجسم لا بالفعل وانه لا ينافي البساطة لجواز ان
يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا
بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام فعلي ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتي
القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان الثاني من وجوه الخمسة انها اي النفس الانسانية تعقل الوجود
وانه بسيط كما مر في مباحثه من ان اجزائه موجودات او عدمات آلخ والجواب ما تقدم من المنع الوارد
على مقدمات ادلة بساطته والممنوع المذكورة في الوجه الاول الذي اعم منه الثالث من تلك الوجوه
انها تعقل المفهوم الكلي فتكون مجردة اما الاول فظاهر لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية او سلبية فلا
بد لها من تعقلها واما الثاني فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع
ولا شك ان الحال في ذي وضع يجب تخصصه بمقدار معين ووضع معين ثابتين لمحله فلا يكون ذلك الحال

مطابقا للكثيرين المختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون ح كليا
هف لان المقدر خلافه والجواب ايضا مما مر اذ لا نسلم ان كل عاقل الكلي محل له لابتنائه على الوجود الذهني
وايضا الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بهما لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا
ويزاد ههنا مع عدم مطابقته للكثيرين اذ قد تخالف الشبح لما له الشبح في الصغر والكبر كالصور المنقوش على الجدار
وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة اذا جردت
عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة للكثيرين الا يرى انه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب المحل
الرابع منها انها تعقل الضدين اذ تحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركهما جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض
مثلا في الجسم واحد وهو ممتنع بديهة والجواب ان صورة الضدين لا تضاد بينهما لانهما تخالفان الحقيقية الخارجية
فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجردات
ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان او مجردا وان سلمنا تضاد صورتي الضدين فلم لا يجوز ان
يقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي تعقلهما معا غير الجزء الذي قام به الاخر فلا يلزم اجتماع المتضادين في
محل واحد الخامس منها ان يبطل كونها جسما بان نقول لو كان العاقل منا جسمانيا حالا في جميع البدن
او في بعضه تعقل محله دائما او لم يتعقل دائما والتالي باطل اما الملازمة فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته
كان حاصلا دائما يعني ان الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في
تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما ولا احتياج لتعقله الى حصول صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه وانه
مح لانه يقتضي اجتماع المثلين لان الصورتين متماثلتين في الماهية فلا يحصل ذلك التعقل دائما واما بطلان
التالي فبالوجدان اذ ما من جسم فينا فنتصور انه محل العلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ وغيرهما من
اجزاء البدن الا ونتعقله تارة ونغفل عنه اخرى والجواب منع الملازمة بمنع ما ذكره في بيانها لجواز ان
لا يكفي في تعقله حضوره لصورته الخارجية ولا يحتاج ايضا الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط
غير ذلك لان يكون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا سلمنا لا نم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع
المثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو مم سلمنا تماثلهما لكنها لا
اجتماع بينهما في محل واحد لان احديهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها **خاتمة** في رواية مذاهب
المنكر لتجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل واحد بقوله انا وهي كثيرة لكن المشهور منها ستة الاول
لابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب بدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات يعني انها جوهر
لظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لامر من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات
الممكنة فتكون جوهرا فردا هو في القلب لانه ينسب اليه العلم الثاني للنظام انه اجزاء هي اجسام لطيفة
سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها تحلل ولا تبدل اذا

عضو من البدن القبض ما فيه من تلك الاجزاء الى ساير الاعضاء اتما اقل المتبدل من الكل فضل ينضم اليه وينفصل اليه لان كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى آخر عمره ولا شك ان المتبدل ليس
كذلك الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلث قوى احديها في القلب وهي
الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل
المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين السادس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السابع
انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله يقوى الحيوة وبالعكس
التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه عن البدن في حين ينقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه واعلم
ان شيئا من ذلك الذي ذكرناه لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل عليه

المقصد الثالث في ان النفوس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قديم عندهم الا الله و
صفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فقال بعضهم
تحدث معه لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشاناه خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن
وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين
الذي هو المطلوب اما الآية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشاناه جعل النفس متعلقة به واياما يلزم من ذلك حدوث
تعلقها لا حدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد معارض بالآية التي هي مقطوع المتن مظنونة الدلالة والحديث
بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتساقطان هذا كما ذكرناه واما الحكماء فانهم قد اختلفوا في حدوثها فقال ارسطو
ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لو قدمت فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن
متعددة متمايزة اولا فان كانت متمايزة فتمايزها وتعينها اما بذواتها اولا فان كان بذواتها او بلوازمها
فيكون كل نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفس بالحقيقة وانه
باطل اذ لو لم نقل بان كلها متماثلة فلا بد من ان يكون بين الجميع نفسان متماثلان وان كان تمايزها
لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه من العوارض اذ افراد النوع الواحد معلل بقابلها الاعراض لكنه
بدن ما ذاتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ اي انتقالها من بدن
الى بدن آخر وسنبطله وان لم تكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق ان بقيت على
وحدتها كما كانت كان نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة
واللذة والالم وساير الصفات وانه باطل بالضرورة وان لم يبق كما كانت بل تكثرت لزم التجزي والانقسام
ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار وحجم فلا يكون مجردة بل مادية وايضا فبعد عدم تلك التجزي والانقسام
تلك الهوية الواحدة القائمة وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المطلوب وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان
حادثة احتج الخصم بوجوه ثلثة على قدمها الاول ان كل حادث له مادة فلو كانت النفس حادثة لكانت مادية لا مجردة

قلنا بعد تسليم الملازمة المادة التي يستلزمها الحدوث اعم من مادة يحل الحادث فيها او يتعلق بها والمتعلق
بالمادة يجوز ان يكون محدثا بسبب ذاته الثاني لو لم تكن النفس الناطقة قديمة ازلية لم تكن ابدية ايضا والتالي باطل اتفاقا
واما الملازمة فلانها لو كانت حادثة لزال وجودها لان كل كائن فاسد والجواب المنع ومعنى القضية المذكورة
ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدا الثالث
يلزم عدم تناهي الابدان والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها
بحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء
الادوار التي لا تتناهى فيكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لا استحالة في لا تناهي الابدان والادوار
لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو ممتنع
بالتطبيق والجواب شرط امتناعه الترتب الطبيعي او الوضعي كما مر والنفوس الناطقة وان كانت موجودة
مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها **تنبيه** قال ارسطو كل حادث لا بد له من استناده الى المبدأ
القديم الواجب ومن شرط حادث فقوله دفعا للدور والتسلسل تعليل لما هو مقرر في الكلام واما الاحتياج
الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث النفس من المبدأ المفيض شرط وهو حدوث
البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا حدث البدن فاض عليه النفس من المبدأ الفياض ضرورة
عموم الفيض ووحدة القابل المستعد وابطل التناسخ حيث قال ان صح التناسخ فاذا حدث بدن تعلق
به نفس متناسخة وفاض عليه نفس اخرى حدثت الآن لما ذكرنا من حصول العلة المؤثرة لشروطها كملا فيكون
للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي ذكره ارسطو
في حدوث النفس وبطلان التناسخ دور صريح فانه تبين حدوث النفس بلزوم التناسخ على تقدير قدمها وابطاله ثم تبين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح
ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم تذكر الاحوال في البدن الآخر
دون استعداد الابدان للنفوس وتكونها اي حدوث النفس على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدث
نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان اذ قد يتعلق وباء اي فساد هواء او جائحة اي حادثة
مستأصلة كالطوفان او قتل عام يهلك بها من النفوس دفعة ما نعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان
بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان كما نقل من انه وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم واحد مائتا
الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد في جوانب العالم ليتعلق بها
تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريق التناسخ لزم تعطيل بعضها الى ان يحدث
بدن تتعلق به وليس شيء منها يصلح للتعويل والاظهر منهما اي من الطريقين الآخرين يصلح للتعويل اذ لا نم
لزوم التذكر لاحوالها في البدن الاول السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال
اني لا اتذكر كوني في صورة الحمل ولا نم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبراري لا يساوي

بعد وتلك النفوس المفارقة وعلى اصل الدليل الذي ابطل بالتناسخ اعتراضات لعرفتها ان كان مميالك من الاصول على ذكرهنك فلا يفيد باحذرامن الاطناب مثل ان تقال لانم ان كل حادث لابدله من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتها من غيران يكون هناك داع وليس هذا استلزاما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لانم ان شرط حدوث النفس فانه اصل ولياعلى التناسخ فيعترض بانا انم ان علة التمايز اما بالذات اوغيرها لان التمايز امر عدمي فلا يحتاج الى علته ولانم تماثل النفوس كلها ولاتماثل نفسين منها والاستبعاد لايجدي نفعا ولانم ان تمايز افراد نوع انما يكون بالقابل وما تقدم في بيانه قد ظهرلك فساده الى غير ذلك مما لايخفى على الفطن السليم وذهن المستقيم

المقصد الرابع تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه والاتمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى امر آخر وليس ايضا تعلقها في غاية القوة بحيث اذازال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية لمحالها لما عرفت من انها مجردة بذاتها عما يحل فيه بل هو تعلق متوسطة بين بين كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثمه قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع البدن صالحا لان يتعلق به النفس الاترى انها تحبه ولاتمله مع طول الصحبة وتكره مفارقته وذلك لتوقف كمالاتها لذاتها الفعلية والحسية عليه فانها في مبداء خلقها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات يعينها على اكتساب تلك الكمالات والى ان يكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا التفتت الى العين فيقوى الابصار اتم وكذا الحال في ساير الافعال ولو اتحدت الآلة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شئ منها على الكمال فاذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ومالت خطها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها العقلية بعد اقتطابها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق بالمعشوق في القوة بل اقوى منه بكثير وانما يتعلق من البدن اولا بالروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء اللطيفة فان القلب له تجويف في جانب الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس بان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد ولايبطلها مما يلي جهة الدماغ والتجارب الطبية تشهد بذلك ويفيده اي يفيد النفس الروح بواسطة التعلق قوة بها يسري الروح الى جميع البدن فيفيد الروح الحامل لتلك القوة كل عضو قوة تتم نفعه من القوى التي فصلناها من قبل وهذا كله عند القائل المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى كما مر

المرصد الرابع في العقل والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزء منه بل هو جوهر مجرد

فی ذاته مستغن فی فاعلیته عن الآلات الجسمانیة وفیه مقاصد ثلثة الاول فی اثباته قال الحکماء اول من خلق الله تعالی
العقل کما ورد به النص الحدیث وقال بعضهم وجه الجمع بینه وبین الحدیثین الاخیرین اول ما خلق الله القلم واول
ما خلق الله نوری ان المعلول الاول من حیث انه مجرد یعقل ذاته ومبداه یسمی عقلا ومن حیث انه واسطة فی صدور
سایر الموجودات ونقوش العلوم یسمی قلما ومن حیث توسط فی افاضة انوار النبوة کما فی نور سید المرسلین یسمی نورا
واحتجوا علی اثبات العقل بوجهین الاول ان الله تعالی واحد لا تکثر فیه اصلا بوجه من الوجوه فلا یصدر عنه
ابتداء الا واحد ویمتنع ان یکون ذلک الصادر عنه جسما لترکبه فلو صدر لا لزم تعدد الصادر فی المرتبة الاولی
ولتقدم الهیولی والصورة علیه ضرورة لان الجزء متقدم علی الکل فلو کان هو الصادر الاول لتقدم علی اجزائه ولا یجوز
ایضا ان یکون الصادر الاول احد جزئیه اذ لا یستقل بالوجود دون الآخر فلا یستقل بالتاثیر ایضا والصادر الاول
مستقل بالوجود والتاثیر معا ولا عرضا اذ لا یستقل بالوجود دون الجوهر الذی هو محله فکیف یوجد وتعدد النفسا
اذ لا یستقل بالتاثیر دون الجسم الذی هو آلتها فیمتنع ان یکون سببا لما بعده ویجب ان یکون فیما صدر اولا
فیتعین ان یکون الصادر الاول هو العقل تلخیصه ان اول صادر عنه تعالی واحد مستقل بالوجود والتاثیر وغیر
العقل لیس کذلک لانتفاء القید الاول فی الجسم الثانی فی الهیولی والصورة والعرض والثالث فی
النفس الثانی ان الموجد للجسم کالفلک مثلا لا یجوز ان یکون الواجب لذاته والا لاوجد جزئیه لان موجد
الکل حقیقة یجب ان یکون موجد الکل من اجزائه فیکون الواجب تعالی مصدرا لاثرین فی مرتبة واحدة ولا جسما
آخر اذ الجسم انما یوثر فیما له وضع مخصوص بالقیاس الیه اما بالمجاورة والقرب او بالمحاذات والمقابلة یعلم ذلک
بالتجربة فان النار لا یسخن ای جسم کان بل ما یقارنها والشمس الاینیر الا ما یقابلها فلو اوجد جسم آخر
لوجب ان یفیض صورته علی هیولاه ولو افاض الصورة علی الهیولی لکان للهیولی البتة وضع قبل الصورة
وانه محال لان وضع الهیولی مستفاد من الصورة التی هی ذات وضع بالذات لکونها فی حد نفسها ممتدة فی
الجهات ولا نفسا لتوقف تاثیرها علیه فان النفس لا یوثر الا بالآلات الجسمانیة فیکون تاثیرها متاخرا عن
الجسم فکیف یتصور ایجادها ایاه ولا احد جزئیه والا لکان ذلک الجزء الموجد للجسم علة الآخر وقد ابطلنا لعدم استقلاله
بالوجود دون الآخر فلا یتصور کونه علة موجدة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا یتصور
کونه علة موجدة للآخر لا عرضا لتاخره عنه فی الوجود فهو ای الموجد للجسم العقل الاعتراض بناء علی
تسلیم ان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد اما علی الوجه الاول فلم لا یجوز ان یکون اول صادر هو الجسم
بان یصدر احد جزئیه عن الواجب ابتداء وبواسطته یصدر الآخر وقد صرحوا بان الصورة جزء العلة للهیولی
ولیس یلزم من کونها غنیة فی مدخلیة التاثیر عن الهیولی کونها غنیة فی وجودها مستغنیة عنها وان سلم
ذلک فلم لا یکون الصادر الاول نفسا ولا یلزم من توقف تصرفها فی البدن علی تعلقها به توقف
ایجاده علی ذلک التعلق فیجوز ان یوجد بلا التعلق هو منشأ للتصرف والتدبیر وان سلم فلم لا یجوز ان یکون

ایجاده

ان يكون الصادر الاول صفة فغايته هذا الترجيح ودليلهم على زيادة الصفات سنبطله واما على الوجه المذكور ان
فلم لا يجوز ان الموجد للجسم جسما قوله انما يؤثر فيما له وضع بالنسبة اليه مم والاستقراء على سبيل التجربة كما ذكرتم
لا يفيد العموم لانه استقراء ناقص سلمناه لكن قد يكون الموجد لنفسها يوجده اولا ثم تتعلق سلمناه لكن
قد يكون هو الواجب بان يوجد احد جزئيه ابتداء ويتوسط الجزء الاخير كما مر في الاعتراض
على الوجه الاول فافهم وتامل

المقصد الثاني ترتب الموجودات على رأيهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلثة
وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار اشرف فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار
وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها عنه
على هذا الوجه اسناد الاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك يصدر من
العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك
اعني القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والاعراض على العناصر
البسيطة وعلى المركبات منها والجواب ان هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر
متعددة فلا يبطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل ح اصلكم ودليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان
يصير جزءا مصدر الامور الوجودية وقد يجاب عنه بانها ليست جزءا من المؤثر بل هي شرط للتاثير والشرط
قد يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الاول
فيجوز ان يكون بحسبها مصدرا لامور متعددة كالعقل الاول ولكن ذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه
كلامهم في ترتيب الموجودات وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يلتفت اليه في المطالب
العلمية واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المنكشفة الكثيرة لا يحصى الى جهة واحدة
في العقل الثامن كما زعموه مشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا مع كثرتها
النائية عن الحصر الى العقل الفعال مشكل جدا ايضا وبالجملة فلا يخفى على العاقل المنصف ضعف ما اعتمدوا
عليه في هذا المطلب وفي الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل الاول جهتي وجوده وجعلوه علة للعقل
وامكانه وجعلوه علة للفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة
من ثلثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة اعتبروا من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه
علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول قاصرة عن ادراك نظام الوجودات على ما هي عليه
في نفس الامر فافهم ذلك فاحفظ وتامل

المقصد الثالث في احكام العقول وهي سبعة الاول انها ليست حادثة لما تقدم من ان الحدوث
يستدعي مادة والثاني ليست كائنة فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى

ولا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا يكون العقول
البسائط بماهيتها فاسدة بل ابدية الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه لان ماهيته الا بالمادة ولواحقها كما تقدم الرابع
ذاتها جامعة لكمالاتها اي ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل دائما وما ليس حاصلا لها بالفعل فهو غير ممكن لها لما علمنا
ان الحدوث يستدعي مادة تتجدد استعداداتها بالحركة الدورية السرمدية فلا يتصور الا في مادي هو تحت الزمان
والعقول المجردة غير زمانية الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة عن العواشي الغريبة عند
الشيء المجرد القائم بذاته ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية
المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة
مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل السادس انها تعقل الكليات وكذا كل
مجرد من المجردات القائمة بذواتها تعقل الكليات اذ كل مجرد كذلك يمكن ان يعقل لان ذاته منزهة عن العلائق
الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان التعقل
كان من جهة العاقل وكل مجرد فهو في نفسه يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل منفردا يمكن ان يعقل مع غيره اذ تعقله
بالفردية انه لا تفاوت في التعقلات فكل معقول يمكن ان يعقل مع [illegible] واحد من [illegible] المعقولات وايضا
كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان ... الحكم بين الشيئين
يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة فيمكن ان يقارنه اي المجرد الماهية المجردة
اي المهية الكلية التي للغير في العقل لان التعقل عبارة عن حصول مهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد
مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا امكن ان يقارن ماهية الغير
المجردة في العقل فيمكن ايضا ان يقارنها اي يقارن المهية المجردة الغير الماهية المجردة مطلقا اي سواء كان
المجردة موجودا في العقل او في الخارج او كونها اي حصول المهية المجردة في العقل شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها
لانه لو كان شرطا للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكانت مقارنته اي مقارنة المجرد للعقل التي هي اخص من
مطلق المقارنة مشروطا ايضا بكونها اي بكون ماهية المجرد في العقل لان الاخص لا بد ان يكون مشروطا
بما شرط به الاعم حتى يلزم الدور ان كون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته له المشروط به واذا لم يكن كون
المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج
واذا جاز مقارنة الماهية الكلية المجردة التي للغير اياها يعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج امكن تعقلها
اي تعقل الماهية الكلية له اي للمجرد اذ لا معنى لتعقله للمهية الكلية الا مقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي
وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل دائما لما عرفت فاذن هو عاقل لكل ما يغايره من الكليات بالفعل
وهو المطلوب ومحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح
ان يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات وكلما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهية مع ماهية غيره

لا العقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان كان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول اخر مستدعيا الى نوع تقدما
على وجوده ومتاخرا عنه وانه ممتنع واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه
واذا امكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث تابع للمادة الجواب لا نسلم ان كل مجرد يمكن تعقله
كالباري فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم وحقيقة العقول والنفوس فانه غير معقولة لنا
فمن اين الجزم بامكان تعقلها ولا نسلم ان المجرد في صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل يعمل به وانما يصح ذلك
اذا انحصر المانع من التعقل في المادة ولواحقها وهو ممنوع وان سلمنا فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله مع الغير
وما الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم التضاد والتنافي بين التعقلات لا يعم شهادته بعدم تعقله بجميع
المفهومات كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله كما اشرنا اليه وان سلم فلا نسلم انه اي تعقله مع الغير يقتضي و
مقارنة الماهية المجردة التي لذلك الغير للعقل اي للمجرد المعقول وانما يصح ذلك لو كان العلم حصول الماهية
المجردة في العقل حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه وقد تكلمنا فيه حيث بينا ان العلم تعلق
خاص بين العالم والمعلوم وان سلمنا ان تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني فلا نسلم انه يلزم من
جواز المقارنة بينهما في العقل جواز مقارنته اي مقارنة المجرد للغير مطلقا فقوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطا
بكونه في العقل ولزم الدور قلنا انما يلزم اذ لو كان المتقارنتان اي مقارنة احد المعقولين للآخر في
العقل ومقارنة احدهما للعقل متماثلين حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط
الثانية به اليه فيه وهو اي كونهما متماثلين ممنوع فان حصول الشيئين كالمجرد وماهية الغير في ثالث هو العقل
مخالف لحصول احدهما في الاخر اي احد الشيئين كالمجرد في الاخر كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين في محل
للحال الاخر والثاني مقارنة الحال المحل فاين احدهما عن الاخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير
مشروطا بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل اشتراط الشيء بنفسه
لا يقال قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا مشروطا بكون المجرد في
العقل والا لدار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم ان كل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروطة
بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة بكونه في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فات
شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح العلم اياه وان سلم تماثل المقارنتين فانه يمكن مقارنته لكل واحد من المعقولات للمجرد في الوجود
الخارجي فلا يلزم من ذلك امكان تعقله للمعقولات المقارنة له وانما يلزم هذا لو كان هو اي المجرد قابلا للتعقل اي لكونه عاقلا
وهو ممنوع لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة فاذا امكنت المقارنة امكن التعقل قطعا لانا نقول ونمنعه اي
نمنع اتحادهما لجواز ان يكون التعقل امرا مغايرا للمقارنة مشروطا بها وليس من امكان الشرط في موضع
امكان المشروط به السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لانها تحتاج الى الآلات الجسمانية
ليدرك بها ولانها اي الجزئيات متغيرة فالعلم بها يكون متغيرا فلا تثبت لما لا يجوز عليه التغير والاعتراض

عليه ستعرفه في بحث صفات الباري تعالى في مسئلة العلم فان علمه تعالى محيط بها من غير ان يكون هناك آلة
جسمانية او تغير في ذاته وصفاته الحقيقية خاتمة لمباحث العقول في الجن والشياطين فانها ايضا من
الجواهر الغائبة عن حواسنا وهي عند المليين اجسام تتشكل باي شكل شاؤا او تقدر على ان تتولج
في بواطن الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء او المستنشق واختلفوا في اختلافهما بالنوع
مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس ومنعه الفلاسفة لانها اما ان يكون اجساما
لطيفة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا تقدر على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة و
سبب من خارج يصل اليها وهو خلاف ما يعتقدونه واما الثاني فلانه يوجب ان ترى ولو جوزنا اجساما
كثيفة لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نشاهدها ولا نراها وبالجملة وقوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة
محضة والجواب ان لطفها بمعنى الشفافة اي عدم اللون فلا يلزم احد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف
الذي لا لون له على الافعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراه وبالجملة فان اردتم باللطافة
الشفافة فنختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الافعال وان اردتم بها سرعة الانفعال
والانقسام اي اجزاء متفرقة ورقة القوام فان اللطافة يطلق على هذه المعاني فنختار انها غير لطيفة
ولا يلزم رؤيتها كالسماء الا انه تتشكل سهولة باي شكل شاءت فلذلك قال كيف وقد تفيض عليها
القادر المختار مع لطافتها ورقتها قوة عظيمة فان القوة لا تتعلق بالقوام في الرقة والغلظ ولا بالخفة في
الصغير والكبير الا ترى ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر ويرى بعضهم تفتيل الحديد ويكسر
الحجر ويصدر منه ما لا يمكن ان يسند الى غلظ القوام ويرى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب
اختلاف القوام والجثة كما في الاسد مع الحمار قال قوم هي النفوس الارضية فان النفس ان
كانت مدبرة للاجرام العلوية فهي النفس الفلكية وان كانت مدبرة للاجرام السفلية فهي النفس
الارضية اي السفلية وهي مختلفة فمنها الملائكة الارضية واليها اشار عليه الصلوة والسلام بقوله
آتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروبية
بتخفيف الراء اي الملائكة المقربون ورد بانه غير مناسب لان الكروبية من الملائكة هم المهيمنون
المستغرقون في انوار جلال الله تعالى بحيث لا يتفرغون معه شيء اصلا لتدبير الاجسام ولا التأثير
فيها ومنها الجن والشياطين وغير ذلك فهذه جنود لربك لا يعلمها الا هو قال قوم هي النفوس
الناطقة المفارقة فالخيرة المفارقة عن الابدان تتعلق بالخيرة من المقارنة لها نوعا من التعلق وتعاونها على الخير
والسداد وهي الجن والشريرة منها تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد وهي
الشياطين والله تعالى اعلم بالحقائق والامور والله اعلم بالصواب واليه المرجع
والمآب عنده ام الكتاب

الموقف الخامس في الالهيات

التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقعت في بعض النسخ **المرصد الاول** في الذات وفيه
مقاصد ثلثة **المقصد الاول** في اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة **المسلك الاول** للمتكلمين قد علمت ان العالم
اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عندهم
اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شطرا او شرطا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قيل هذا
طريقة الخليل صلوات الرحمن عليه حيث قال لا احب الافلين وهو ان العالم الجوهري اي المتحيز بالذات حادث كما مر وكل
حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل فان من راى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر المشائخ المعتزلة
الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر
المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى ان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل
ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة الثاني الاستدلال بامكانها وهو ان العالم الجوهري
ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان جسما او كثير ان كان جسما وجوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو احد
حقيقي وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة
علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد لهذه الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من
فاعل مح وكذا صدورها من مؤثر لا شعور له لانها افعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما في الآفاق كما
نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد مشروح
في التفاسير الرابع الاستدلال بامكان الاعراض مقيسة الى محالها كما استدل موسى عليه السلام حيث قال ربنا
الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى اي اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به وهو ان الاجسام
متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بماله من الصفات جائز
فلا بد في التخصيص من مخصص ثم بعد هذه الوجوه الاربعة نقول مؤثر العالم ان كان واجبا لوجود فهو المطلوب وان كان
ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول باقسامه
لما في مرصد العلة والمعلول من الامور العامة فيتعين الثاني وهو المط ولا يذهب عليك ان ما ذكره طويل ويرجع بالآخرة
الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر
فقالوا ان الاجسام محدثة لملازمتها للاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور
او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو المط **المسلك الثاني** للحكماء وهو ان في الواقع
موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا
فذاك وهو المط وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب لاستلزام الدور او التسلسل وفي هذا المسلك
طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول وهي بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسولة والجواب عنها

فانها تسلسلت ههنا كما مر المسلك الثالث لبعض المتأخرين يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن لا المركبات فان استند الى الواجب ابتداء او انتهاء اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة موجدة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج وهي لا يكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا يكون ايضا جزءه اي بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون ذلك الاول علة المجموع بل لبعضه فقط وحينئذ فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا اجزاءه اذ لا اجزاء اخر فيه فاذا هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب ولا بد ان يستند اليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فينتهي به السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول المجموع مشعر بالتناهي لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المتناهي وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فاثباته به اي اثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به اي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك يتصور في غير المتناهي اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده وانما الممتنع ان يتعقل كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق علة المجموع بهذا الاعتبار الثاني ان اردت بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلة ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى حد يقف عنده وان اردت به الكل المجموعي فلا نسلم انه موجود اذ ليس ثمة هيئة اجتماعية الا بحسب الاعتبار وما هو ضروري اعتباري لا يكون موجودا خارجيا والجواب انا نريد بالمجموع الكل من حيث الكل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل عين الآحاد كما في جميع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا الثالث ان اردت بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قوله العلة متقدمة قلنا لا نسلم ذلك في العلة التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه فيكون كل واحد منها متقدما على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما بل هو نفس الماهية وان اردت بها العلة الفاعل وحده فلم لا يجوز ان يكون جزءه قوله لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية وهو مجموع كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا لكل جزء منه بمعنى انه لا يستند بالفاعلية الا اليه او الى ما يصدر عنه والا وقع بعض اجزائه بفاعل آخر لم يصدر عنه فاذا قطع النظر عنه اي عن الآخر لم يحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الشيء فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذي ذكرتموه منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم مركب في اجزائه ترتب زماني كالسرير مثلا

اما التقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالمتخلف ان وجد
العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم يوجد لزم الامر الاول وكلاهما محال قلت يجاب عن النقض الاول المعروف
اما بمنع ماله اي الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر انفا فاندفع النقض فان قيل نحن نمنع كون الفاعل للكل فاعلا لكل جزء
منه ونستنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بتقييد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما ذكرناه من الدليل
على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت اجزاؤه باسرها ممكنة وعن الثاني
وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا تمنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة
الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير اعني العلة التامة على انا نقول كيف يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا
علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه ان علته اي علة الجزء لا يكون خارجة عن علة الكل وبذلك الذي ذكرناه
من المراد يتم مقصودنا وهو ان علة المجموع من الممكنات كلها لا يجوز ان يكون جزءه اذ يلزم حينئذ ان لا يكون علة ذلك
الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو ممتنع واما هو داخل منه فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى
تقدير التسليم نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته اولى منه بان يكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح
هف ولك ان تتمسك في ابطال علية الجزء بهذا ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين اذ قد يكون علة
من الاجزاء جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة للكل فيفيد وجود الجزء المتقدم لوجد علته التامة
المتاخر يوجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة
عين العلة المستقلة للكل و احد من اجزائه لزم ما ذكرتموه المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاخراجه ان الموجودات
لو كانت باسرها ممكنة اي لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اي المجموع
بحيث لا يشذ عنه شيء من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا مركبا من الممكنات مستقل في الايجاد بان لا يستند شيء
من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد للكل ولواحد منها الا انه [illegible] شيء منه يمكن
الكل مرة اي بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر [illegible]
المستقل اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود لما عرفت من ان [illegible] من علته لم يوجد
ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا [illegible] ولا شك ان عدم المجموع
[illegible] على النحو الشمولي فانه يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل [illegible]
هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه والشيء الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء اي عدم [illegible]
العدم ممتنع نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان [illegible] ممتنعا بالنظر [illegible]
ولا لكان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات واجبا [illegible] في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى
ممكن والواجب [illegible] هو المطلوب فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لا [illegible] على
تقدير نقيض المطلوب اعني بانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم منه [illegible]

عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المط فيثبت حقيقة **قلت** نعم لكن انتفاء اللازم قد يكون عين المط ولذلك يقال سبعت
ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل وهو مستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس
الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده وبقياسا اليها **المسلك الخامس** هو قريب مما قبله لو لم
يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اى ممكن وحينئذ فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورة انحصار الموجود فى الواجب
اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مرة اى بالكلية
لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظاهر لانه واحاده برمته ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذى
يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثانى وهو انه
اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا فلان ما لم تجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم من
ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتى واما ممكن مسبوق بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع
فى الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكشوف لا سترة به **المسلك السادس** ما اشار اليه بعض الفضلاء
وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه فى وجوده وهو ظاهر ولا فى ايجاده بغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود
فان الشئ ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود فى الممكن لزم ان لا يوجد شئ اصلا لان الممكن وان كان متعددا
لا يستقل بوجوده ولا بايجاده واذا لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك احضر المسالك
واظهرها وقد ذكر ههنا اى فى مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة اوردها الامام الرازى فى كتبه واجاب عنها لكن
حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يؤخذ ههنا وفى كل مسئلة يراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو
ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر فيلزم نفى قدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح فى دليل الطرف الضعيف من
المذهبين او فى دليلهما ان امكن ولا استبعاد فى امكان القدح فى دليلهما معا اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا
فلا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء
الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ولنذكر منها اى من تلك الشبه مع اجوبتها عدة ليطلع بها على احوال نظائرها
الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او زائدا عليها اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول
باطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثانى باطل والا لكان وجوده معلول ماهيته لامتناع كونه
معلولا للغير فتقدم ماهيته عليه اى على وجوده بالوجود وهو مح كما سلف والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك
فى الوجود الذى هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون فى الاعيان اعنى مفهوم الوجود العارض للوجودات
الخاصة واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص او وجوده غيره اى زائد عليه
معلول الماهية وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا
لكان مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثانى باطل والا لزم
قدم الحادث اليومى او التسلسل وكلاهما محالان والجواب لا نم ان العالم قديم وقد مر ضعف دليله الثالث منها

لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات او لا والاول باطل والا لزم التغير فيه اي في ذات الواجب تعالى
لتغير المعلوم الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بالقعود والعلم لا بد فيه من ان
يطابق معلومه فيتغير بحسبه فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محل الحوادث حادث والثاني
باطل لانا نعلم بالضرورة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة في الجزئيات لا تستند الى عديم العلم والجواب انا نختار انه عالم
بالجزئيات والتغير اللازم في العلم انما هو في الاضافات لا في الذات اي لا في صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة
واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاتها بها واضافتها
اليها فيكون التغير في امور اعتبارية لا في صفات حقيقية وانه جائز في الواجب كما سياتي ولنقتصر على هذا القدر
فان هذه انشاء الشبهات التي طولوا بها الكتب وعدوا ذلك التطويل تبحرا في العلوم وتوسعا في التحقيق والتدقيق
وعليك بعد الاهتداء اليه بما نبهناك به من الضابطة والامثلة ان توفر من امثاله الا باغير جمع عسير **قاسمه**

المقصد الاول لما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي ابدي ولا حاجة الى
حجة مستقلة بهما قال الامام الرازي في الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود
لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى حجة مستقلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا
تلك الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى ما سواها احتاجوا في ذلك الى وجوه اخر فقالوا
مثلا لو لم يكن الباري ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث اخر لتسلسل ولو لم يكن باقيا ابديا لكان عدمه بعد وجوده
اما لذاته وهو باطل واما للفاعل وهو ايضا باطل لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما لطريان ضد وهو مستحيل لان
القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى من انعدامه بالضد واما لزوال الشرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا
للقديم وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطل الاقسام كلها امتنع طريان العدم
على الصانع ولم يصرح بالاول بكلامه ثم اشار الى الثاني بقوله والمتكلمون انما احتاجوا الى الوجوه التي اقتصر عليه اي على
كون الصانع ازليا ابديا قبل اثبات ذلك اي قبل اثبات كونه واجبا وعنه اي عن الاحتجاج بتلك الوجوه
على هذا المطلب بعد بيان كونه واجبا غني فلا نطول به الكتاب كما طول به الامام كتابه على ما اشرنا اليه

المقصد الثاني في ان ذاته مخالفة لسائر الذوات اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة
بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين
كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون
الاجزاء المقومة وعلى هذا فهو منزه عن المثل اي المشارك في تمام الماهية وعن الند الذي هو المثل المساوي تعالى عن
ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين انه مماثل لسائر الذوات في الذاتية والحقيقية وانما يمتاز عن سائر الذوات
باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا
عند ابي علي الجبائي واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة

يسميها بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في اخص صفات النفس
دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما
في المحصل والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا
فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع المميز بالحقيقة الى المقيد وحينئذ لا منافاة بين الكلامين
لنا في اثبات المذهب الحق انه تعالى لو شارك غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية فان
المتشاركين في تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعين وتشخص حتى يتمايز هويتاهما وتتعدد ولا شك ان ما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون الذات
مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها هنا ان الذات تنقسم الى واجب وممكن و
مورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا نحن نجزم بذات ما مع التردد في الخصوصيات من الواجبية والجوهرية
والعرضية على قياس ما مر من الموجود وايضا فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي فلولا ان المفهوم من الذات
شيء واحد لم يكن كذلك والجواب ان المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه وانه
اي مفهوم الذات على الوجهين امر عارض للذوات المخصوصة المخالفة الحقائق على ان مآل قولهم الى ان الاشياء
متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن وهذا
الغلط نشأ من عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم
الذي يسمى ذات الموضوع وقد ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون
جزءها وقد يكون عارضا لها فمن اين ثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد الاشتراك في العنوان وهذه المغلطة
اعني اشتباه العارض بالمعروض منشأ لكثير من الشبه في مواضع عديدة فاذا تنبهت له اي لهذا المنشأ و
وقفت على حاله وكنت ذا قلب شحان اي يقظان غيور على حرمي بنات فكره تخلصت عليك تلك
الشبه وقدرت ان تغالط غيرك وامنت من ان تغالط انت منها الا ان تلك الشبه قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به
ونشك في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود ويجوز ان يكون ذلك المفهوم
عارضا لحقائق افرادها المتخالفة فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا كالجزء وما به والنزاع انما وقع فيه لا
في مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود ... دون الماهية كما في الواجب مثلا او بالعكس كما في
تعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث ... الوجود عينا والا واذا قلنا فيه ما تقدم اي التزايد مفهومه
للحقيقة ومنها الوحدة عدمية والا ... قلنا بلا لازم من دليلكم ... ان يكون مفهوم الوحدة عدميا
لا وجوديا اذ ح يلزم التسلسل الوحدات الوجودية الى لا نهاية لها ... في ما صدق عليه فانه
متخالف فبعضه وجودي وبعضه عدمي ... وبعضه نفس الماهية كما ... الاشارة في مباحث الوحدة
ومنها الصفات زائدة على الذات ... الامكان مفهوم من ... القدرة ومن الصفات الآخر شيئا ا

وأما الصدق فهو عين الذات ولا شبهة في استحالته قطعا فلا يكون ما صدق أي ما صدق عليه العلم والقدرة مثلا واحدا
وأما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة واستدلال ذلك كله من الحصين فالمتعسف بما ذكرناه لا يخفى عليك حالها
قال نقل عن الحكماء أنهم قالوا ذاته تعالى هو وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بتقييد سلبي وهو
عدم عروضه للغير فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك وفي هذه العبارة نوع
قصور والأظهر أن يقال ذاته وجوده المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو أن وجوده ليس زائدا
عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فإن وجوداتها زائدة على ماهياتها أو يقال ذاته وجوده المساوي
لسائر الوجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فإنها
عارضة لماهياتها وهذا باطل ظاهرا على المعنى الأول فلأنه يلزم منه أن يكون حقيقة الواجب أمرا مشتركا بين جميع الممكنات
حتى القاذورات لا يخفى استحالته وأما على المعنى الثاني فلأنه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المص
لم يتحقق عندي هذا النقل بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فإنهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون
في الأعيان زائد على حقيقته تعالى بالضرورة وإنما هو مقارن لوجود خاص هو المحيث بل هو زائد عارض لحقيقته أو ليس
بزائد **المقصد الثالث** في أن وجوده نفس حقيقته كما هو مذهب الشيخ وأبي الحسين والحكماء أو زائد عليه
كما هو مذهب جمهور المتكلمين وأنه مساو لوجود الممكنات أو مخالف وقد تقدم في الأمور العامة ما فيه كفاية فلا
معنى للإعادة **المرصد الثاني** في تنزيهاته وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد **المقصد الأول**
أنه تعالى ليس في جهة من الجهات ولا في مكان من الأمكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا
فيما بينهم فذهب أبو عبد الله محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام فيها وهو أن يكون بحيث يشار إليه
أنه ههنا أو هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الحركات والجهات
وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته أطيط الرحل الحديد تحت الراكب الثقيل وقالوا إنه يفضل على العرش
من كل جهة أربع أصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس وأحمد الهجيمي أن المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا
وفي الآخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية
ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الأجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة إلى اللفظ دون المعنى
والإطلاق اللفظي يتوقف على ما ورد به الشرع لنا في إثبات هذا المط وجوه الأول لو كان الرب تعالى في
مكان أو جهة لزم قدم المكان أو الجهة وقد برهنا أن لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق بين المتخاصمين الثاني
المتمكن يحتاج إلى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم إمكان الواجب
ووجوب الإمكان وكلاهما باطل الثالث لو كان في مكان فإما أن يكون في بعض الأحياز أو في جميعها وكلاهما
باطل أما الأول فلتساوي الأحياز في أنفسها لأن المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبته إليه
نسبة ذات الواجب إليها وح فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحا بلا مرجح إن لم يكن هناك

مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اى احتياج الواجب فى تحيزه الذى لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجى واما الثانى وهو ان يكون فى جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام وانه اى تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة واما غيره فيلزم على التقدير الثانى مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون ح جزأ لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الثانى فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه اى التركيب ينافى الوجوب الذاتى وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال فى ابطال الثانى لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحدة من الصفات فيلزم تعدد الآلهة وبهذا استدل بعضهم ان الانسان الواحد علماء قادرون احياء كيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد بطريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ذلك من المحذور وربما يقال فى نفى المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات فى الماهية فيلزم ح اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات تتوافق فى الاحكام وهو اى هذا الاستدلال مبنى على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام فى التحيز ولا بد ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب فى ذاته وقد علمت فى صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك والتساوى فى الاعراض لا يستلزم التركيب احتج الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه خمسة الاول الضرورة العقل اى بديهيته تجزم بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بالضرورة وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعان فى تصوره اى تصور موجود لا حيز له اصلا بالانسان الكلى المشترك بين افراده وعلمنا به فانها موجود ان وليسا بمتحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بقدر معين ووضع مخصوص فلا يطابق افراده المتباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثانى فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوص والا لم يكن بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من يمين ويد ورجل وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناهية وابعاد متفاوتة ولا شك فى انه من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم يوجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها فى الانسان الكلى ماخوذة كذلك وانما قال ربما يستعان فى تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلى الطبيعى وعلى وجود العلم به فى الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف الثانى كل موجودين فاما ان تصيلا او منفصلا فهو اى الواجب تعالى ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من نظائر الاول اى الاحكام الوهمية وقد عرفت

ان احكامه لا يعقل في غير المحسوسات لكنه قد تشتبه بالاوليات فيكتسب انها منها الثالث انه اذا وجد خلق العالم
او خلق العالم اما داخل العالم او لا داخلة ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما تقتضيه بديهة العقل والاولان فيهما المط وهو انه
متحيز وفي جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا الخروج عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود ينقسم الى
قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اي الواجب تعالى قائم
بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين فان معنى القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه وليس
يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا وقد يقال
في تقريره اي تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون
هو متحيزا اصالة ويجاب بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة
بالتجسيم من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا ان
الذين عند ربك لا يستكبروا اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في
ظلل من الغمام ءأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث
النزول وهو انه تعالى ينزل من السماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب
اليه وهل من مستغفر فاغفر له وقوله عم للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال انها
مؤمنة فالسؤال والتقرير المذكور ان يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات على
نفي المكان والجهة وكيف لهما يعارض الدليلان وجب العمل بهما ما امكن فيأول الظواهر اما اجمالا ويفوض تفصيله
الى الله تعالى كما هو رأي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد بن حنبل الاستواء معلوم
والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأي طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد استوى
عمر على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان عند الملك وجاء
ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب اي يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه و
سلطانه او ملك من الملائكة موكل بالعذاب للمستحقين وعليه فقس سائر الآيات والاحاديث والعروج اليه هو العروج
الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه اتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير
بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشان وعلو
المرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال بأين استكشاف عما
انها معتقدة له من الاثنينية والالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها
ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التاويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات
والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة لتقف عليها

المقصد الثاني في انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم

ثم اختلفوا فالكرامية اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم اي قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين الا في التسمية اي اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل هو مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اي من المجسمة من يبالغ ويقول انه على صورة انسان امرد شاب جعد قطط اي شديدة الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه في المقصد الاول وايضا يلزم تركيبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ لم يكن ذلك البعض بمرجح من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته الى تلك الصفات كلها او الاحتياج اي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا على تقدير كونه جسما فيختص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام تكون بمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم ح الحاجة الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار واحتجوا بما تقدم من ان كل موجود اما متحيز او حال في المتحيز كما شهد به البديهة والثاني محال لا يتصور في حقه تعم والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما والجواب الجواب

المقصد الثالث في انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه تعم اما عند المتكلم فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه فافهم وتفكر فاحفظ وتامل

المقصد الرابع في انه تعم ليس في زمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا اي لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله في المكان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا يعرف للعقلاء فيه خلاف وان كانت مذاهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه يتحدد بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني او آني اي واقع في احدهما فكلا واما عندنا فلانه اي الزمان متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم فاني تقدير الزمان به ويمتنع ثبوته لله تعالى **تنبيه** على ما تضمنه هذا الاصل الذي مهدناه آنفا فعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا او الحدوث الذاتي كما هو رأي الحكيم فتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه تعم واقعا في الزمان بل هو تقدم

ذاتي عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض ونعلم ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده
في زمانين والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا التقدم عبارة ان يكون
قبل كل زمان والا لزم تصيف به الباري وانه اي ما ذكرنا من انه تعالى ليس زمانيا بسط القدر في تدارك الازلي
ولو ورد في الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في امور المستقبل الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا
وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على
السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط تمسك
المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن
واقعا في الازل وههنا اسرار اخر لا البوح بها تقتضيه بقطنات فهمنا انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل و
سيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه
مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن فيها زمانية
ومنها انه اذا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه انما
يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان

المقصد الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم اي في الموقف الثاني من امتناع اتحاد
الاثنين مطلقا وفي انه لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية فانه ينفي الوجوب
الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للمستغني بالذات
ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير ولا احتياج اليه اي الى المحل لذاته فان الاستغناء وعدم الاحتياج
فلا واسطة بينهما ولزم قدمه مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم محالان معا وايضا اذا حل في شيء فان المحل ان قبل
الانقسام لزم انقسامه وتركيبه واحتياجه الى اجزائه وهو باطل والا اي وان لم يقبل الانقسام كان جوهرا فرد
كان الواجب احقر الاشياء لحلوله فيه وايضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والاجسام متساوية
القبول لتركبها من الجواهر المفردة المتماثلة وانما التخصيص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم
بعدم حلوله في البقة والنواة وانه ضروري البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بان معنى حلوله في الغير كونه
تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا او في جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول مفسر بالاختصاص
الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه منتقض بصفاته تعالى فانها قائمة بذاته ولا تحيز هناك تتغيره كما
لا يحل ذاته في غيره لا يحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات
لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث
الاول النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما ينبغي بالمقصد فقال وضبط
مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه وكل ذلك اما

بعده اي بعد نفي عيسى عليه السلام اتحد به فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك بل فاما ان يقال
اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد او لا والاول كما يقال خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا وهو كما سمي
ابراهيم خليل الله فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بينا من امتناع
الاتحاد والحلول والسابع ايضا لما بينه ان لا موثر في الوجود الا الله وهذا الكلام اجمالي واما تفصيل
مذاهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب كان في عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة خفية لكنه بعد تمام
الكتاب راى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية خوفا من الاملال الطائفة الثانية النصيرية والاسحاقية
من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين فان كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة
انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه وفي طرف الخير كالملائكة فان جبرئيل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابي
فلا يمتنع ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة
الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن اطلاق
الالهة على الائمة وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما
ذكرناه في قول النصارى الكل باطل سوى انه خص اولياءه بخوارق العادات كرامة لهم ورايت من الصوفية الوجودية
من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد وكل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود
غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها
عاقل ولا مميز ادنى تمييز

المقصد السادس في انه تعالى يمتنع ان يقوم به حادث ولا بد اولا اي قبل الشروع في
الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات من الجانبين على شيء واحد فنقول الحادث
هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له فيتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له حادث فثلثة اقسام الاول الاحوال
ولم يجوز تجددها في ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية
فيه تجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في ابكار الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة
في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت
تجدد العالميات في ذاته تعالى الثاني الاضافات اي النسب ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء حتى
يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب في النسب الى ما يستحيل اتصاف الباري
تعالى به امتنع تجددها كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها والاجائز
فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية اذا اعدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم يكن
اذا عرفت هذا الذي ذكرناه فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها
فمنعه الجمهور من العقلاء عن ارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال قائم به

اي يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث
يحتاج الباري اليه في الايجاد اي ايجاده للخلق ثم اختلف في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن
المخلق هذا القول والارادة مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة او القول
على اختلاف المذهبين واتفقوا على انه اي الحادث القائم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى
محدثا لا حادثا فرقا بينهما الثاني اثبات هذا المدعى وجوه ثلثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز ازلا وابدا
واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي فان القابلية اذا لم يكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول
للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم
الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم يتعرض له وايضا فتكون القابلية
على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات امرا طارية على الذات فيكون صحة زائدة عليها عارضة لها فلا بد
للذات من قابلية بهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة
ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال واذا كانت القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها
عنها فيلزم من القابلية بوجودها مع الذات ازلية فكذا القابلية فهي اي ازلية القابلية تقتضي جواز اتصاف الذات
به اي بالحوادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اي بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية
نسبة تقتضي قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحوادث ازلا هف الثاني من
تلك الوجوه صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص والنقص عليه ممتنع اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا
والا لكان خاليا عنه قبل حدوثه الثالث منها انه تعالى لا يتأثر عن غيره ولو قام به حادث لكان ذاته متأثرة عن
الغير ومتغيرة به ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة
اي ازلية الصحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة والمحال هو صحة الازلية اي
صحة ازلية وجود الحادث ... لا يلزم لان ازلية الامكان يغاير امكان الازلية ولا يستلزم كما في الحوادث اليومية
على ما تحققته فافهم وتأمل فان احدهما من الآخر وايضا ما ذكرتموه منقوض اذ لو لزم ما ذكرتم لزم مثله
في وجود العالم وايجاده فانه تعالى موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيجوز
ان يكون العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان
ازلية العالم لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية فانها ...
فلا يلزم امكان ازلية المفعول لانا نقول الكلام في قابلية الفعل والتأثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم
امكان ازلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بان يقال لم لا يجوز ان يكون
له صفات كمال متلاحقة غير متناهية ولا يمكن بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس

الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينتقل حينئذ عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال
المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه ولا نم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع
بقائه وانما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فلزم ح فقد كمالات
غير متناهية وكان فقده اي فقد كل واحد منها تحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه فقدان
تلك الكمالات الا ان هذا التصوير بنا فيه برهان التطبيق على راي المتكلم كما سيشير اليه المص ويمكن الجواب
عن الثالث من الوجوه بانك ان اردت بتأثيره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم تكن فهو اول المسئلة اذ لا
معنى لقيام الحوادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة
على المط وان اردت ان هذه الصفة الحادثة تحصل في ذاته من فاعل غيره فنمنع ان ذلك لازم من قيام الصفة
الحادثة بجواز ان يكون حصوله في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب بما ذكرنا من الترتيب والتلاحق
واما على سبيل الاختيار كما اوجد سائر المحدثات في اوقات مخصوصة يوجد الحادث في ذاته وربما يقال
لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث و
هذا الاستدلال مبني على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا والثانية ضد الحادث حادث الثالثة
الذات لا يخلو عن الشيء وعن ضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلث الاول من هذه المقدمات
مشكل اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها والرابع اذا تمت تم الدليل الثاني وما اندفع عنه حدوث
حق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب
والمسموع والمبصر وهي حادثة فيوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته قلنا الحادث تعلقه
اي تعلق ما ذكر من الصفات وانه اي ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها
اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع
والبصر والارادة والكراهة الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع صفة
القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة
به قلنا المصحح للقيام هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث
انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه
صفة الخالقية وصفة العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم وتغير ذلك التعلق بحسب
تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية في الزامنا العقلاء
انهم يقولون به اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة
حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع
والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه

وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثتين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اي قالوا بوجودها في الخارج مع
عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى كما مر فقد جوزوا المصير الى قيام الحوادث به والحق جواز التغير في
الاضافات وهو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم ينتهي او يتنوع وكذا مراد
ابي الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية تتجدد ونقول هولاء ذهبوا الى تجدد الاحوال في
ذاته كما نبهناك عليه والحكماء لا يثبتون لكل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بالمعية والقبلية ونقول بهما بانهما اضافات
لا وجود لها تنبيها على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض
والوجود والحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافة محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات
السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه
نفسه ويجوز في متعلقه

المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن
كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف
ونظائرها وانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المليون
واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان
ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات و
لذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى والجواب لا نسلم ان اللذة نفس الادراك للملائم وان
كان سببا للذة فقد لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل وان
سلم قبول ذاته لها فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا
ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان اوجه كما لا يخفى على ذي فطرة
سليمة والله اعلم بالصواب

المرصد الثالث في توحيده تعالى وافراده عن سائر الجزئيات اهتماما بشأنه وهو مقصد واحد وهو ان يمتنع وجود الهين اما
الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد
تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية المشتركة والتعين
المميز وانه مح اذ يلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه وهو اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب
وجودي اذ حينئذ تكون نفس الماهية فان صح لكم ذلك تم الدست وهو فارسي معرب بمعنى اليد المطلق على
مكن في المناصب والصدارة اي تم استدلالكم على هذا المطلب الجليل فحقيقته على مقصودكم الذي هو ولم يكن
مع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا والا يلزم التركيب حينئذ وانما
يلزم منهما اذ قد فرغنا عنهما اي عن هاتين المقدمتين واثباتهما فما تقدم التائي في مباحث الوجوب

الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي لا ينضم اليه فيمتنع التعدد حينئذ في الواجب اما الاول
وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين فاذ لولاه فاما ان يستلزم ويقتضي التعين الوجوب فيلزم تاخره اي
تاخر الوجوب عن التعين ضرورة تاخر المعلول عن علته ويلزم الدور لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات
يجب ان يكون متقدما على ما عداه او لا يستلزم ولا يقتضي شيء منهما الآخر فيجوز حينئذ الانفكاك بينهما لاستحالة
ان يكون هناك امر ثالث يقتضيهما معا حتى يتلازما لاجله فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال اذ يستحيل ان يوجد شيء
بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهذا
وهذا مبني على كون الوجوب ثبوتيا متحققا كونه نفس الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين
امتنع التعدد فلما علمت من ان الماهية المقتضية لتعينها تنحصر نوعها في شخص واحد ولذلك لم يتعرض له واما المتكلمون فقالوا
يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين الاول لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات
اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيستوي
النسبة بين كل مقدور وبين قادرين ويلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه باطل لما بينا من امتناع
مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلا تعدد والا لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه
احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين اذا اراد احدهما
شيئا فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما باطل اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته لان
الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لانه يلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما
فيلزم عجزهما بعدم حصول مرادهما وايضا يلزم عجزهما الا ان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قادرية
عليه واذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هف وايضا فاذا فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة
جسم وسكونه لزم المحال وهو ارتفاعهما معا واما وقوع احدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا
كاملا فلا يكون الها واما الثاني وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده فلان ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة
الآخر به ممكن في نفسه يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته وارادته فالمانع عنه
هو تعلق قدرة الآخر وارادته فيكون هو عاجزا فلا يكون الها [illegible] به لانه خلاف المقدر وقد عرفت انه يمكن اثبات
الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا مخالف في هذه المسئلة الا الثنوية دون
الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا
عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها
على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان
الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا
فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا

اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان
فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا
بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره
على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللفظ فلا يجتمعان ح في واحد لكنه غير لازم كما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي اشرنا
اليه ولا بعد في اتصافه اي اتصاف ما ليس بلازم فيه بهذا المعنى والتنزل عنه يقال لهم ان الخير ان قدر على دفع الشرير
ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم فتعارض خرافاتهم بخرافة
احسن من ذلك مآلا واكثر اتقانا

المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية

الاول في اثبات الصفات لله تعالى على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهبت الاشاعرة ومن تابعهم الى ان له صفات موجودة
قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حي بحيوة وذهبت
الفلاسفة والشيعة الى نفيها اي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا انه عالم بالذات قادر بالذات
وكذا سائر الصفات مع خلاف للشيعة في اطلاق اسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق عليه شيئا منها ومنهم من لم يجوز
خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسئلة مسئلة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه
بوجوه ثلثة الاول وهو المعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا تختلف
غائبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام
به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على شيء واحد منا ثبوت اصله فكذا شرطه فيما غاب عنا وقس على
ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول كيف وللخصم اي القائس كما
وقع في كلام الآمدي قائل ومعترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا ان القدرة في الشاهد
لا يتصور منها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغائب وكذا الحال في
باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس اصلا كيف وقد منع ثبوتها اي
ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها في الشاهد بل اثبات فيه تعيين هو العالمية والقادرية والمريدية
لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته
لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار الله الواجب او العالم او القادر او الحي الى سائر
الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة تامة صحيحة بخلاف قولنا ذاته
ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا
المفهوم اعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في زيادة ما صدق عليه
هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصورنا اي مفهوم الوصف والذات حق تحقيقه [illegible]

حمل احدهما اعني الوصف على الذات دون حمل الآخر اي الذات عليها حصل الخ وهو زيادة الوصف على الذات
ولكن اي في ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات
كما زعموا لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا انه ضروري البطلان وكذا الحال في
باقي الصفات التي ادعى انها عين الذات وهذا الوجه من نمط الاول اي الوجه السابق عليه والايراد هو الايراد
بعينه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتها لها والمتنازع فيه
هو الثاني دون الاول فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف يتصور
كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الكلام الا مخيل
لا يمكن ان يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة لنا الى الاستدلال على تمييزه منه
قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليها ما يترتب
على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته
بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فيكون الذات
والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها
وثمراتها من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلا لتلك الصفة لاستناد
جميع الممكنات اليه وقابلا لها ايضا لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب لانم لبطلانه وقد تقدم الكلام
عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة الاول ما مر من ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب
ما مر ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا ذات واحدة وصفات قدماء الثاني عالمية وقادرية واجبة
فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا يعني نفاة الاحوال ليست امرا وراء قيام العلم به فحكم بالنصب على جواب
النفي عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قائمة به تعالى وليست هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها
بانها واجبة فلا يكون محتاجة معللة بالعلم وان سلم ثبوتها فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك
لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى اعني صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه بيننا اذ نحن نجوزه
وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها
ممتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفته صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة به ان يكون هو
ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت
صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره اي غير المعنى الذي
ذكرناه فصوروه اولا حتى نفهمه ثم بينوا الملازمة لما ادعيناه وتلخيصه ان اللازم هو استفادته صفة كمال من غيره
لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول لكن توجيه ان يقال تاثيره قبل

في صفة القدرة مثلا ان كانت القدرة اختيارية لزم تعدد ولزم التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان الايجاب للصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة

المقصد الثاني في قدرته

وفيه بحثان الاول انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الوجود وكلتا الشرطيتين صادقتين في حق الباري تعالى و اشار الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله والا اي وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث اصلا بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر موجد او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان لا ينتهي الى موجد قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل مح اتفاقا وان انتهى فلا بد هناك من قديم موجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثاني بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى المؤثر والثالث بما مر في مباحث العلة والرابع بان الموجب القديم التام ما يلزم اثره وتخلف اللازم عن الملزوم مح وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المص وان شئت قلت في اثبات كونه تعالى قادرا لو كان الباري تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والثاني باطل بطلانا ظاهرا اما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط اخر حادث ويتسلسل اي لزم التسلسل في الشروط الحادثة المتعاقبة او المجتمعة وكلاهما مح واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما يتم باحد الطريقين الاول ان يبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر

عنه الحوادث بحسب ارادته المتعلقة فلا يلزم من ايجاب الباري قدم الحوادث وان بين مع ذلك انه لا يجوز
قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط
بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى الله وذاته
وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور
بهذا الطريق من انه الموجب القديم لا يكون حادثا بلا شرط الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط او بشرط
قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقين ان يبين ان الحادث
اليومي منه لا يستند الى حادث مسبوق باخر الى النهاية محفوظا فاستناده كذلك بحركة قائمة اذ على
تقدير الاستناد جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود الحوادث اليومية على مادة قديمة
بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهبت اليه الفلاسفة حيث
جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمية هي الواسطة بين عالم القدم
والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار
تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان الباري
موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هف فقد تم الاستدلال بهذا الطريق
ايضا وللقائل ان يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قديم سوى
ذاته تع وصفاته وجاز تعاقب صفاته التي لا تتناهى لم يلزم الامر الرابع اعني التخلف عن المؤثر التام
اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما الثاني فلجواز استناد الحادث
الى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى وليس يلزم على شئ من هذين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب
التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تع موجبا واما غير التام في المؤثرية لتوقف تاثيره على امور
حادثة غير متناهية قائمة بذاته تع وانت بعد احاطتك بما تقدم من المباحث خليق بان يسهل عليك
ذلك اي بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله فبما مر من المسالك عام في حدوث العالم مطلقا
اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام مع نفي المجردات واما بيان امتناع تعاقب
الصفات او الحركات الى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي احتج الحكماء على الايجاب بوجوه كثيرة اقواها
ما صرح به المص وعبر عنه بقوله الاول لانه الذي يعولون عليه ويصولون وتقريره ان يقال لا يجوز ان
يكون قادرا اذ تعلق القدرة منه باحد الضدين المقدورين كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص
مثلا دون ما عداها من الاشكال والالوان اما انها بلا مرجح وداع فيستغني الممكن عن المرجح
لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته وانه يسد باب اثبات
الصانع اذ يجوز حينئذ ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر

مستحیل تغیر ابدا التاخیر لان الموجب ازلی وکذا قدرته وتعلقها فلا یجوز تخلف الاثر عنه وهو بطلان اثر القادر
حادث اتفاقا وخصوصا علی رایکم وان لا الذات انما یحتاج تعلقها به الی مرجح من خارج ومع ذلک المرجح یجب
الفعل وهذا لازم الایجاب بل کان جائزا هو مع عدمه ایضا فیحتاج الی مرجح آخر ویلزم التسلسل فی المرجحات
والجواب ان المختار ان تعلقها باحد المقدورین انما هو لذاتها لا بامر خارج ولیس یحتاج تعلق ارادة المختار
باحد مقدوریه الی مرجح کما بینا فی طریقی الهارب وقدحی العطشان قولکم اولا یستغنی الممکن عن
المرجح قلنا لا یلزم من ترجیح القادر لاحد مقدوریه علی الآخر بلا مرجح وداع ترجح احد طرفی الممکن
فی حد ذاته من غیر المرجح المؤثر فیه اذ بینهما لون بعید کما اشار الیه بقوله وبالجملة فالترجیح الصادر
عن مؤثر قدیم بلا مرجح ای بلا داعیة غیر ترجح بلا مرجح ای بلا مؤثر اصلا مغایرة ظاهرة ولا یلزم
من صحته صحته ای من صحة الاول صحة الثانی الا یری ان بدیهة العقل شاهدة بامتناع الثانی ولذلک
لم یذهب الی صحته احد من العقلاء ولا یشهد کذلک بامتناع الاول ومن ثمه یری جمعا یجوزونه وربما
یختار ان تعلقها لا لذاتها ویقال الفعل مع الداعی اولی بالوقوع ولا ینتهی الی الوجوب فلا یلزم الایجاب
ولا یحتاج ایضا الی مرجح آخر لیتسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر من ان الاولویة التی لم تنته الی حد الوجوب غیر
کافیة فی صدور الممکنات عن المؤثر قولکم ثانیا یلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما یلزم ذلک فی الموجب
الذی اذا اقتضی شیئا لذاته اقتضاه دائما اذ نسبته الی الازمنة سواء واما القادر الذی هو مؤثر تام فیجوز
ان یتعلق قدرته بالایجاد فی ذلک الوقت الذی اوجد الحادث دون غیره بلا سبب یخص ذلک الوقت
فان ضرورة العقل یدل علی الفرق بین القادر المختار والعلة الموجبة الا یری ان کل احد یفرق بین کون الانسان
مختارا فی قیامه وقعوده وکون الحجر هابطا بالطبیعة فلو توقف فعل المختار علی مرجح لم یبق بینه وبین الموجب فرق
فان قیل هذا وجه ثان لهم فی اثبات الایجاب وتقریره ان یقال عندکم ان ارادة الله تعالی وقدرته
متعلقة من الازل الی الابد بترجیح الحادث المعین وایجاده فی وقت معین وان کان فی صفاته مع
وجود ذلک الحادث فی ذلک الوقت واجب بالذات لا بالاختیار الا ان المص اورده فی صورة السؤال
فقال اذا کان قدرته متعلقة بهذا الطرف فی الازل علی هذا الوجه وهو ان یوجد فی وقت فانه یجب وجوده
فی ذلک الوقت وح فای فرق یکون بین الموجب والمختار قلت الفرق بینهما علی تقدیر وجوب الفعل
من القادر انه بالنظر الی ذاته تعالی مع قطع النظر عن تعلق قدرته یستوی الیه الطرفان ووجوب هذا الطرف
وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتی کما فی الموجب بالذات ولا یمتنع عقلا تعلق قدرته
بالفعل بدلا من الترک وبالعکس واما الموجب فانه یتعین تاثیره فی احدهما ویمتنع فی الآخر عقلا ویقرب
من هذا ما قیل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال
الموانع کلها یجب الفعل والا امکن ان یوجد معها تارة ولا یوجد اخری مع ذلک فانه ترجیح بلا مرجح [illegible]

فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في ان شرائط التاثير في القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك
انما يتصور اذا كان شرائط تاثير المؤثر منفصلة عنه واما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فانه لذاته يمتنع عليه التغير
فكذا تاثيره في غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتاثيره المتفرع على
ذلك التعلق وان قيل هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء فانها
لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند
الى شيء وح لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا قلنا لا نسلم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان
عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها وان سلمناه اي كون العدم لا يصلح اثرا
فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم فالعدم ليس اثرا مفعولا للقادر
كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل هو الذي
ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيته يقتضي حدوثه كما في الوجود
فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا **فروع** على اثبات القدرة كما هي عندنا اعني ان يكون صفة زائدة
على الذات قائمة بها الاول القدرة القائمة بذاته تعالى قديمة والا كانت حادثة فيلزم قيام الحادث
بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت ايضا واقعة اي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد من
ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم
التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فيستند الى قدرة اخرى
فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو محال الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدر
المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول
فلان القديم لا يستند الى القدرة كما عرفت في مباحث القديم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى
جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب
لزم ثبوت قدر غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لان
وجود ما لا يتناهى ممتنع مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي النسبة الى الاعداد بما تقدم من ان عدم
الاولوية في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بان هذا يصير الى ان الواحد الموجب
لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تاثير الذات فيها لا يمكن
ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه الواحدة
بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتو الصفات **الثالث**
قدرته تعالى غير متناهية اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي
من خواص الكم والكم منتف عن القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي واما تعلقا

فمعناه اي معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لاتناهيه ان تعلقها لا ينقطع عند حد لا يمكن
تعلقها بالغير اي بما وراءه وذلك الحد وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل وانها
غير متناهية بالقوة ودائما وهذه الاحكام الثلثة التوقيفية مطردة في الصفات كلها فلا نكررها بمعنى ان كل واحدة
من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي
وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناهية
بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار
تنبيه القدرة صفة زائدة على الذات لما بينا من اثبات زيادة صفات على وجه عام وقد احتج
المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك
يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك بينها سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى لم يصلح لخلق الاجسام
لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائزة عندكم فان القبح حكم واحد
وقد عللتموه تارة بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات
المرئيات وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في
صفة غير موجودة في القدرة القديمة يكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديم وعدم الوجدان
لا يدل على عدم الوجود اي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها الثاني القدرة الشاهدة
مختلفة اختلافا ظاهرا ففي الغائب ان كان القدرة مثلها اي احدى القدر في الشاهد لم يصلح قدرة الغائب
لخلق الاجسام كنظيرها والا لم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها البعض فلم يصلح لذلك ايضا والجواب
منع ان مخالفتها للقدرة الحادثة ليست اشد من مخالفتها بعضها البعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر
البحث الثاني في ان قدرته تعم سائر الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة
هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين
يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها
وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه
اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة
ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص بعض بمقدورية لله تعالى
دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة
المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى
التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء وقيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام
المركبة من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل او

يوجب تخالفهما جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذاتهما فلا قدرة على ايجاد بعض خيرة فيها واعلم ان المخالفين
في هذا الاصل اعني عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فرق متعددة كما ستيلى عليك الاول
الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثنان والصادر عنه ابتداء هو العقل
الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وما تمسكوا به في اثباته فقد نقضناه الفرقة الثانية المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك
هي المدبرات امراً في عالمنا هذا فان الدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجوداً
وعدماً مع مواضعها اي مواضع الكواكب في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات والظهر
ما نشاهده من اختلاف الفصول الاربعة قوياً ضعيفاً وفيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس
من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتاثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب
ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذ تحقق التخلف كما في التوأمين احدهما في غاية السعادة والآخر في
غاية الشقاوة ولا يمكن ان يقال ذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بعد درجة
واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم بالاتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين
العقلية والنقلية شاهدة بان لا موثر في الوجود الا الله تعالى كيف ونقول لهم ما اثبتوه من الاحكام
لا تناسب لكم على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية في الماهية فلا يمكن ح
جعل درجة حارة او نيرة او نهارية وجعل درجة اخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما بحتا وكذا الحال
في جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر وفي جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا
الى غير ذلك من الامور التي يدعونه فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة ثم نردد ونقول الفلك
ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام التي تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان
الافلاك بسيطة فحركاتها البسيطة متشابهة في نفسها والحركات المختلفة المشاهدة والمرصودة منها
لتقتضي محركات مختلفة على اوضاع متفاوتة يكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم
منها حركات متخالفة كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيئة
المتخيلة لهم والا فلا اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف تثبت لها الاحكام المترتبة عليه
لا يقال وان كانت بسيطة متساوية الاجزاء في الماهية فالبروج مكوكبة بالثوابت المختلفة الطبائع
والعبرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبائع بل بقرب كواكبها الثابتة
من السيارات وبعدها عنها وبسببهما وبعدهما فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع
الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج لانا نقول البروج كما علمت تعتبر
في الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية

فتختلف السيارات بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه
وان كانت خالية عن الكواكب الا ان مسامتاتها كواكب متخالفة الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف
الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتقل الاحوال من برج
الى آخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بجزء معين من الفلك يبطل بساطة الافلاك
اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال اعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه
من بطلان الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا
لكان خيرا شريرا معا فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله والجواب انا نلتزم الثاني فانه تعالى خالق
للخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه تعالى
خالقا لهما لاحد الامرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا في فعله ثم كما يقال فلان شرير اي ذلك مقتضى
غريزته اي طبيعته والغالب على تحيره اي دابه وعادته واما لعدم التوقيف من الشرع واسماء الله تعالى
توقيفية الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه وبدونه
جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف
فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح و
ذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القاسم البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد
لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما او مشتمل على متساويين منهما والكل
ممتنع منه تعالى والجواب ان هذا اي ما ذكرتموه من صفات الفعل تعالى اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا
وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى
مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان
يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون
متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اي ذلك المثل الصادر عنه خال عن الغرض
كساير افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت
الغرض العبث انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شانه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك
علوا كبيرا الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد
الله تعالى فعلا من افعال العبد وايجاده فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان
او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده المقدور خلافه لا يقال يقع
مقدور الله تعالى لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي الانسانين
لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور سواء فيتساويان فيه

والجواب انه مبني على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فمرجع الى ما تقدم وعلى تقدير تأثيرها فقصاراها
في هذا المقدور بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم
من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالوهية دون العبدية ✤✤

المقصد الثالث في انه تعالى عالم وفيه مباحث **البحث الاول** في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء
ودواعي انتفائه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وبمذهبهم لكن المسلك في اثبات كونه عالما مختلف

اما المتكلمون فلهم مسلكان

المسلك الاول ان فعله تعالى متقن اي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح
متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول اعني اتقان افعاله فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس
وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تأمل في الحيوانات وما هديت اليه مصالحها واعطيت
من الآلات المناسبة وتعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد
كسرت عليها المجلدات واما الثاني وهو ان من كان فعله متقنا فهو عالم فضروري وينبه عليه ان من رأى
خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مونقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك
من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اريد
به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فلم قلتم ان فعله متقن اذ ما من شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على
مفسدة ويتضمن خللا ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه
فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به سواء كان موثره عالما او لا كاحراق النار و
تبريد الماء او امرا [illegible] لنا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل ونقول ايضا انه اي ما ذكرتم من الدليل على اثبات
علمه منقوض بفعل النحل فانه يبني البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيار بالمسدس لانه اوسع
من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اي بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات
وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت وتجعل لها سدى
ولحمة على تناسب هندسي [illegible] مع انه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما يتضمن من الحكم فالجواب عن الاول ان
المراد بالمتقن [illegible] الترتيب العجيب الذي تحير فيه العقول ولا تهتدي الى كمال
ما فيه من المصالح والمنافع [illegible] في دلالته على علم الصانع وتوضيحه ما ذكرناه في مثال الكتابة والخطابة
اذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم
بافصح منه لم يدل على علمه والجواب عن الثاني انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله
تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا ما هو مبدأ لذلك الفعل ✤✤✤

المسلك الثاني انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد

والاختيار وذلك لا يتصور الا بالعلم لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع اذ قد يصدر عن النائم والغافل
مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير
عنه لان حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول لا نم الملازمة اذ الضرورة فارقة فانها تجوز
صدور قليل المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثيره عنه واما من جعل النوم ضد القدرة فالسؤال
ساقط عنه واما الحكماء فلهم في اثبات علمه تعالى مسلكان الاول انه مجرد اي ليس جسما ولا جسمانيا
كما مر في التنزيهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الممكنات وقد بيناه فيما سلف على المقدمتين الثاني انه تعالى
يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء
المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شأنه لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه
مبدأ لما سواه اي لجميعه اما بواسطة او بدون واسطة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع
معلولاته ويرد على المسلك الاول منع الكبرى القائلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية وبرهانه الذي
تمسكوا به قد مر ضعفه ويرد على المسلك الثاني انا لا نم ان التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان
حقيقة ذلك ما لم يقم عليه برهان اذ غايته انهم عنوا بالتعقل ذلك المعنى الذي عرفوه به ولكن من اين
لهم ان الحالة التي نجد في انفسنا ونسميه العلم حقيقة ذلك الذي ذكروه ولا اثر له من دليل سلمناه اي سلمنا
ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر والمحضور عنده فلا يكون الشيء عالما
بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها سلمنا عدم
اشتراط التغاير لكن لا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة
والبعيدة لانه اذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله واذا علما معا علم البعيد الذي هو معلولهما نعم يلزم
ذلك اذا علم الشيء الذي هو علة وعلم انه علة له اي للشيء الآخر الذي هو المعلول وعلم انه موجود وعلم انه
يلزم من وجود العلة وجود المعلول فح يلزم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذاته العلية التي
هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت العلم الآخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم تنبيه
مسلك المتكلمين يفيد العلم بالجزئيات كما يفيد العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات
صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له فيكون عالما بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يفيدان الا علما
كليا لان ما علم من ماهيته المجردة كما يستفاد من الاول او علم لعليته كما يستفاد من الثاني يعلم علما كليا فان
المعلوم ماهيته كذا وما وجدها كما في المسلك الاول او مع كونها علة كذا كما في المسلك الثاني والماهية
كلية وكونها معلولة كذا كلي ايضا وتقييد الكلي بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده به مرة واحدة
وههنا محل تامل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها
الصادرة عنها بلا واسطة او بواسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية المستلزمة

التغير في صفاته الحقيقية وقد اعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا
فان الجزئيات معلومة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا في دفعه الى تخصيص
القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع
اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية **البحث الثاني** ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة
والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا بعمومه للمفهومات
لمثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات
الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعض كان عالما بكلها والمخالف في هذا الاصل ايضا فرق ست الاولى
من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما
طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو
صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة الى الذات وجبة قال
بعضهم تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي نسبة بينها وبين
العالم ونسبة بينها وبين المعلوم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة
الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلمناه اي كون العلم نسبة محضة مخصصة
بين محله ومتعلقه لكن لا نم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق
هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك واحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك اي علمنا بذواتنا
جائز لتركيب في انفسنا بوجه من الوجوه اي سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا وكلامنا في الواحد الحق الذي
لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن
ان يتصور فيها نسبة فلا يتجه النقض به لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له النسبة الى كل جزء منه فقد
حصل المط اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه اذ هو عينها والا فلا نعلم الا احد جزئيه فيكون العالم
غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت من اي نثبت التغاير الاعتباري
المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها
للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفيها الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة
انه لا يعلم شيئا اصلا اذ لو علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلم وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد
بينا امتناعه في مذهب الفرقة الاولى لا يقال لا نم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم
بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال لانا
نقول المدعى لزوم امكان علمه به اي بانه عالم به وذلك مما لا خفاء فيه فان من علم شيئا امكنه
ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون احدنا عالما بالخطوط والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة

الكثيرة والمباحث المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان لم يلتفت الى ذلك وبالغ في
الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المرجح والجواب انه ان
امتنع منه ثم علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة التي ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له
علمه بنفسه منعنا بطلان التالي المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض وايضا نقدح ببطلان ما ذكروه في اثبات
انه لا يعلم نفسه الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان
العلم بالشيء غير العلم بغيره اي بغير ذلك الشيء من الاشياء الاخر والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم
بجميعها عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بالشيء مغايرا للعلم بشيء آخر فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة
فيكون في الآلة كثرة محققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محال بالتطبيق والجواب
انه اي ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة اضافات وتعلقات وذلك لانا لا نم تعدد ذات العلم لتعدد المعلومات
بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اي تكثير الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها
امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من تلك الفرق من قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن
غيره لان العلم بالنفس التميز وصفة توجبه لانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى من غيره وغير المتناهي
غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف كان
غير متناه هف والجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناه يعني ان المجموع من حيث
انه مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كانت احاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر
لان ذلك الوصف اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع
انما وقع فيه لانه الموصوف باللاتناهي لا في ذلك العارض من المفهوم لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان
يقال المراد ان المجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال و
بالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالي لا ننازعه فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم
تميزه الثاني المعقول كل واحد من غير المتناهي وانه متميز عن غيره من تلك الاحاد ومن غيرها ولا يلزم منه تميز كل واحد
واحد عدم تميز الكل من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا
على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال والحق ان يقال لا نم ان المعقول المتميز يجب ان يكون
له حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله تميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية
وانه ممنوع لان وجود التميز لا ينحصر في الحد الخامسة منها من قال وهم جمهور الفلاسفة انه لا يعلم
الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك ويعلم
انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بعينه بحاله والاول يوجب التغيير في ذاته من صفة الى اخرى
والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان

لم يكن متغيرة كاجرامها الا فلاك المشابهة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية وكذا الحال
في الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانا
نعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات
لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول تغير نفس العلم وعلى الثاني في
تغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك
المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان بحصول الصورة واذا كان اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة
بدون الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد
والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان
علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن لطريان الغفلة عن الاول
والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى
وجود تغير في علمه وهذا الذي ذكروه ماخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا واقعا في زمان كعلم
احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضرا
عنده وما حدث قبله وبعده كان ماضيا ومستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون فيه
حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يقع في جزء منه اذ الحال معناه
زمان حكمي هذا والماضي زمان هو قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان فمن كان علمه ازليا
محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال وماض
ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها
واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل اذ العلم بها بهذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا
عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء
فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم تتصف الازمان
منسوبا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد
معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات
الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه
ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم
الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق
بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة توجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت
اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك الذي ذكره اولئك المشايخ من ان علمه تعالى بانه وجد

عين علمه بانه سيوجد فقد احتج عليه بوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به لان
اختلاف المتعلقين اي المعلومين يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم
بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما وقد يعبر عنه اي
عن الوجه الثاني بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد في بيت مظلم مستديما لذلك
العلم فانه لم يعلم لاجل الظلمة دخول غد لم يعلم انه دخل البلد لذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الآخر نعم
لو انضم اليه اي الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غد علم من هذين العلمين ذلك اي انه دخل فيكون هذا
العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عينا لاولهما وانما لم يجعل وجها ثالثا كما فعله الامام الرازي في الاربعين
لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل في مثالنا
هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثاني لا وجها على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع
كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في اوانه
وغير المعلوم اي ما ليس معلوما غير المعلوم اي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير
العلمان وعلى هذا التقرير يرجع الثالث الى الاول بضرب كما هو في الاربعين بان يقال العلم بانه عالم بانه سيقع مع
الجهل بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فثبت تغاير العلمين ايضا ويشهد لما قلناه قوله وقد يعبر عن
هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغايرا لتنافي
وصفيهما اعني العلمية والجهلية كتنافي وصفي المعلومية والمجهولية المعتبرين في الوجه الثالث وقد سرده الامام
الرازي وجها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ما طالبه جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم الباري
سبحانه بالمتغيرات وزعم ان ذاته تعالى تقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها
عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون الباري في الازل
عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه

السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل اي رفع الايجاب الكلي لا بمعنى
السلب الكلي كما زعمت الفرقة الثانية اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم شيء
من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا اعلم علمه بعلمه لانه شيء آخر ويلزم التسلسل في العلوم والجواب انه تسلسل
في الاضافات لا في امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اي تسلسل الاضافات
غير ممتنع كما مر غير مرة بل نقول كيف يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال
انه قد يكون علمه بعلمه كما ذهب اليه الامام والقاضي فانهما قالا ان الشيئين الا يجوز ان يكون العلم بهما كالعلم
بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد تعلق بها علم واحد كما مر في مباحث العلم من
الموقف الثالث تنبيه العلم صفة واحدة عندنا اي انه قد ثبت فانه بما مر من بيان زيادة الصفات على الاجمال

واحتج المخالف بوجوه الاول انه لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه
واحد وهو تعلق العلم بمعلوم ما بعينه اما اجمالا او تفصيلا فيلزم تماثلهما لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد
من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما معا او حدوثهما معا لان المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم
فان قيل نحن نجد هذا الكلام عليكم في العالمية فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد
لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم او الحدوث فما هو جوابكم في العالمية فهو جوابنا في العلم قلنا لهم ان يقولوا في دفع
هذا النقض عالميته تعالى تعلق القدرة بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم قطعا اي هذا ان اتحدتا من وجه
واحد فلا يكونان متماثلين والجواب لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق وطريقه التماثل اذ المختلفات
بل المتضادات تشترك في لازم واحد فان قيل اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل
العلمين والعلوم قلنا ان كان هناك طريق آخر الى معرفة تماثلهما فذلك نتوصل به اليها والا نتوقف
كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك
في القدم والحدوث لان المتماثلات قد تختلف فيها كما في الوجود فان وجوده تعالى
قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لا بد ان يجانبه الشيء فربما كان ذلك الشيء سيدا له
تحكم مخصص الثاني من الوجوه انه تعالى عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته فيلزم ان يكون
له علوم موجودة غير متناهية ضرورة لان العلم بشيء غير العلم بشيء آخر والجواب ان التعدد في التعلقات العقلية والتعلقات
اضافية فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحدة الثالث منها يلزم على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه
بعلمه بعلم زائد على علمه وهكذا في العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه في الاضافات لان عالم واحد
وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذي تخالفه بالاعتبار دون الذات الرابع لو كان
ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة
بقوله وما يحيل من الشيء ولا ينفع الا لعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر وان الله
عنده علم الساعة كيف وانه اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل لفظي عام قابل للتخصيص فيجب تخصيصه بما عدا
الباري تعالى فيوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه

المقصد الرابع في انه تعالى حي وهذا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر بما مر
من الدلائل السابقة وقد اتفقوا ايضا اي على انه عالم الا من شذ منهم لا اعتداد بهم كما عرفته وكل عالم قادر حي
بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي كما يشير اليه الكلام في المحصل حيث
قال المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان امرا ثالثا
فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الاعتدال
الحس والحركة او مغايرة لهما على ما اختاره ابن سينا كما مر ولا يتصور الحيوة بشيء من هذه المعاني في حقه تعالى

فقالوا انما هي كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لو لم يختص بصفة توجب صحة العلم الكامل
والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورتين ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه
منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية وهو محال فلابد
من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل
الذوات اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص
بامر فلا يلزم الترجيح من غير مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته علة لصحة العلم اولى من جعلها
اي جعل ذلك الامر نفسه نظرا الى قوله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل

المقصد الخامس في انه تعالى مريد وفيه بحثان الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها

اولا ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانيا فقال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل و
يسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون
على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث
قصد وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف
وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجد كل عاقل من نفسه
ان ظنه او اعتقاده بنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن
والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في الشاهد
زائدة على الداعي وقال الحسين النجار انه اي كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي
اي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ومن وافقهم من جمهور معتزلة البصرة انها
صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه اي على
ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذاك الضد
من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما قد فرض وقوعه بها فان نسبتها الى
الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه
بالوقوع دون ضده وتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم
ترجيح احد المتساويين على الآخر لا لمرجح هف وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما و
الى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تابع الوقوع اي العلم بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه
بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تابعا والا لزم الدور فاذا هو اي المخصص امر ثالث
يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعا وهو المط فان قيل الارادة

من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بضد آخر
وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة وقوعه في آخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص
من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فتثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك اي تساوي نسبة
الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصصة
فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين على
وجه مخصوص فيجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الآخر ح فيلزم الايجاب
وسلب الاختيار قلنا اي لانا نقول وقد مر مثله وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه
وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكان كل واحدة منهما لذاتها
متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة
بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاول فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة و
حدوثها وان لم يكن مغايرة لها بل تعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما
لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه
انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر وربما قال الحكماء
ان لا نسلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي
الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه والاصحاب
في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا

البحث الثاني

ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت
الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا فلزم التسلسل في الارادات الموجودة وقالت المعتزلة اي الجبائيين
وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى فكانه ماخوذ من قول الحكماء انه
عند وجود الاستعداد للفيض يحصل الفيض وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المص ان قيام الصفة بذاتها
يستلزم ان لا يكون صفة وهو ضروري البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المتنقلة بالممكن
الذي يحدث في المادة وذلك لان المعد امر يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين ثم
فيه الاستعداد المتنقل منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها
فالارادة بهذا المعنى قائمة بذواتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة
واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعدادات المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر
ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ

لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قايمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قايمة بذاته وبعرف بطلانهما من لزوم التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى وقد ابطلناه

خاتمه

في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا قال الامام الرازي في الاربعين كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وح اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولي النجار كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا ولا بد له من علة لامكانه فيكون اما معللا بذاته وهو القول الاخر له واما معللا بغير ذاته وح اما ان يعلل بامر قديم قايم بذاته تعالى وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قايم بذاته وهو قول الكرامية و موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة او قايم بذات غير الله تعالى ولم يذهب اليه احد ويبطل الاول انا نعلمه ونشك في كونه مريدا ويبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب ويبطل الخامس و السادس لزوم التسلسل في الارادات ويبطل الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس خاصة انه يلزم عرض لا في محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قايمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها وكون ذاته تعالى لا في محل كتلك الارادة لا يوجب اختصاصه به لان كونه لا في محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت

المقصد السادس في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق ساير الضروريات الدينية والقرآن وكذا الحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره و لا تاويله لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها الاولى انه حي يصحح مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالبصر والسمع وانه ممنوع اذ حيوته مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ايضا ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية راسا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فانه ليس نقصا عندنا كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيها بيننا المقدمة الثالثة ان استحالة المحل للشيء عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة الرابعة انه تعالى منزه عن النقايص كلها والعمدة في اثباته الاجماع على ان ساحة عزه مبراة عن شوايب النقص وح فليعول عليه اي على الاجماع في هذه المسئلة ابتداء اذ قد اطبقوا على انه تعالى سميع بصير واذا اكتفوا بالاجماع يكفون مؤنة سائر

المقدمات كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه ان اثبتناها بالظواهر من الآيات والاحاديث التي تدل على
حجية الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها اي من الظواهر الدالة على حقية الاجماع اذ يتجه على هذه
اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بشيء يحتاج في
اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التسبب بالاضعف وان اثبتناها اي حجية الاجماع بالعلم الضروري
من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى
التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين
بالضرورة كما ذكرناه تنبيه قد تقدم في مباحث العلم ان طائفة يزعمون ان الادراك اعني السمع والبصر وسائر نحوهما
نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة
بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار
وللمصنف في هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند
حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه
تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه
بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال
ناقده اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق
والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى
ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى مما ورد النقل
بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بالعدم الوقوف على حقيقتهما احتج على
نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثير الحاسة عن المسموع او المبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات
وانه اي التأثير المذكور محال في حقه تعالى والجواب منع ذلك اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثير و
لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثير فينا كونهما نفس ذلك التأثير او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في
الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره
نفس ذلك التأثير ولا مشروطا به الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج
عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فان
خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا في ذلك الوقت

المقصد السابع

في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون
انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى فان قيل صدق

الرسول موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه وانه اي تصديق الله اياه اخباره عن
كونه صادقا وهو اي هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام له
تعالى به اي بتصديق الرسول دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على
صدقه ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي نعلم او لانه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم نعلم به صدق
دعواه ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له
وكلما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو
حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس
الاول وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان
ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار
المص بقوله قالت الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
الجلد والعلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس
الثاني وهذا باطل بالضرورة فان كل حرف من حروفه التي تركب منها كلامه على زعمهم مشروط بالقضاء
الآخر منها فيكون له اي للحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون
هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اي من الحروف التي لها اول زمان او آخره او
وجوده اجتمعا معا فيها يكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف
اصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقالوا بصحة القياس
الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه
الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ
او جبرئيل او النبي وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا
في صغرى القياس الاول وهي ان كلامه تعالى صفة له وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول
وتسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تع لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم
بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هذا الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تع فيمتنع صغرى
القياس الثاني ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف
ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما
يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف
باختلاف الدلالات وغير المتغير اي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات
ونزعم انه اي المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه

وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالممتحن لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن هو اي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى قال المصنف ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاد ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليهما من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد حتى لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكن لم اجده في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارة في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المامور وفي النهي الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقد مر ما فيه اذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم ان ما يقوله المعتزلة في كلام الله تعالى وهو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما مر آنفا وما نقوله نحن ونثبته من الكلام النفسي المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا اي بلا تقييد بالنفسي او اللفظي فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي عليهم اي لا يعطيهم فايدة وجدوى بالقياس الينا الا ان يبينوا عدم المعنى الزائد على العلم والارادة ونحوهما او على تقدير هذا البرهان ينحصر القرآن في هذه الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في تلك الادلة المطلقة لكنا نذكر بعض ادلتهم التي من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق في مزالق الاوهام وهو من المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول لا امر ولا نهي في الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه فكيف ثبوته لله تعالى الثاني لو كان كلامه تعالى قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه كالعلم في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يؤمر به وينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه معا هف وقد وضع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة كما

صرح به فيما سبق فلا يجب تعلقها بكل ما يصح ان تتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفه الذي
ادعيتموه انما هو في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجده احدنا في
باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن ليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل هو
غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال والجواب عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور
المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض فان قيل مخصص القدرة الارادة فلابد في الكلام من
مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها
به دون بعض فلا تقسه على ما مر واما المنقول فوجوه الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله لذكر لك ولقومك
مع قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر
محدث فيكون القرآن محدثا الثاني قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه
اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن وهو قسم من كلامه متأخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال
لكونه جزاء له ويكون حاصلا قبيل كون الشيء اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما
يوجب الحدوث اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا
اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر
ايضا دلالته على الحدوث الثالث قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان ماض فيكون قوله
تعالى الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت آياته
ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله
انا انزلناه قرآنا عربيا يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون
متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا
لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا السادس انه اي القرآن معجز اجماعا ويجب مقارنته اي مقارنة المعجز للدعوى
حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها والا اي وان لم يكن
مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له به اي بذلك المدعي
وتصديقه السابع انه اعني القرآن موصوف بانه منزل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال و
التنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته الثامن قوله عم في دعائه يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس فالقرآن
مربوب كلا وبعضا والمربوب محدث اتفاقا التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انا انزلناه وانا ارسلنا ولا شك
انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ماض هو
ماض بالقياس الى الازل العاشر النسخ حق باجماع الامة وواقع بالقرآن وهو رفع او انتهاء ولا شيء
منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازي حمل هذين الوجهين

في الاربعين من الادلة المعقولة والحق ما اختاره المصنف والجواب عن الوجوه العشرة انها يدل على
حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل وهو غير المتنازع فيه كما حققته

تنبيه

كلامه تعالى واحد عندنا لما مر في القدرة من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالايجاب وهما
باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد
سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء
فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه
بشيء آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة هي الاقسام المذكورة
وقال ابن سعيد من الاشاعرة وهو في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما يصير
احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد دونها اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه
والجواب بمنع ذلك فهي انواع تحصل بحسب التعلق يعني انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم
بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس
كلام ابن سعيد بعيدا جدا كما توهموه تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى وهو انه يمتنع عليه الكذب اتفاقا
اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون
الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها
بالنسبة الى الله تعالى وستعرف بطلانه والثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه
ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات
مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به والجواب عدم وجوب الاصلح اذ لا يجب
عليه شيء اصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلاثة اوجه الاول انه نقص
والنقص على الله ممتنع اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه سبحانه ان يكون نحن اكمل منه في
بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان يكون الكلام النفسي الذي هو صفة
قائمة بذاته صادقا والا لزم النقصان في صفته مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات
التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود
المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي فيه فان النقص في
الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون
في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا
يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب

وهو مح فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه تع ظ فانا نعلم بالضرورة ان من
علم شيئا امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا
لانه القديم واما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي عم بكونه صادقا في كلامه
كله وذلك اي خبره عليه السلام بصدقه يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى البيان اسناده وصحته ولا
الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق
النبي عم انما يعلم بتصديقه تع وانما يدل تصديقه اياه على الصدق اي صدق النبي اذا امتنع عليه تع الكذب
ويجب ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي عم انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور اذا ثبت صدقه
تع بصدق النبي عم كما قلتم قلنا التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق
عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمص مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى
على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى تطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى
على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام النفسي هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان
مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم وحده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام
حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام
الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف وكعدم كون المقروء والمحفوظ
كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى
الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في
المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في اللفظ والتلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة
فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة
وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيقته تم كلامه وهذا
المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام
الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة والاسلام

المقصد الثامن

في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسايل احدى عشرة فالمقدمة هي انه هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على
ذاته غير ما ذكرناه من الصفات السبعة التي هي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض
اصحابنا مقتصرا في نفيها على انه لا دليل عليه اي على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من ان عدم
الدليل عندك لا يفيد وعدمه في نفس الامر وان سلم لم يفيد ايضا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازم

ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وانما يحصل معرفة جميع
صفاته فلو كان له صفة غيرها لعرفناها لكنا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال
بالافعال والتنزه عن النقائص ولا يدل شيء منها على صفة زائدة على ما ذكروا والجواب منع التكليف بكمال
معرفته اذ هو اي التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي على العلم
به لا بمعرفة صفات اخرى او بان نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع
المكلفين بل ربما يعرفه كاملة بعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم دون بعض وهو من عداهم وهؤلاء وان
كانوا اكثر منهم ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته واثبت بعض من المتكلمين صفات
زائدة اخرى سيأتي بيانها تلك المسائل الاحدى عشرة الاولى البقاء اتفقوا على انه تعالى باق بحصوله لكن اختلفوا في كونه
صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود اذ الوجود
متحقق دونه اي دون البقاء كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده وصفة هي البقاء واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث
فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه الخروج
من العدم الى الوجود عند الشيخ او المسبوقية الوجودية فلو دل ذلك الذي ذكرتموه في البقاء على كونه وجوديا زائدا لكان
الحدوث ايضا وجوديا زائدا لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة وحاصلها
الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود ولزم التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد ان يكون
حادثا مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا وحله بعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها
وجودية لتجدد معية الباري سبحانه مع الحادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه فذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات
وزوال ذلك الاتصاف ونفاه اي نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضي ابو بكر والامام امام الحرمين
والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة فقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه لوجهين الاول
لو كان البقاء زائدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء
المفروض زواله ولزم تسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معا والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل
وجود الوجود نفس الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان خلافه اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما ذكره نوعه يجب ان يكون
اعتباريا كما مر الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا الى الذات لزم الدور لان الذات محتاج الى البقاء ايضا
فان وجوده في الزمان الثاني معلل به والا اي وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان
هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغني المطلق دون
الذات والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمان الثاني معلل به ممنوع غاية ما في
الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ
يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه اشار بقوله وان اتفق تحققهما معا

تنبيه

ثبات البقاء فيه فيعبر بان الوجود في الزمان الثاني امر زائد على الذات يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات واخرى بانه صفة يعلل به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين للنافيين ينفي المعنى الاول من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون للبقاء بقاء آخر والثاني اي الوجه الثاني ينفي المعنى الثاني دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور الصفة الثانية القدم واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بذاته لا بقدم وجودي زائد على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة موجودة زائدة ما مر في البقاء وتصويره ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد منه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يتصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه وبعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة وابطاله اي ما مر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شيء منهما وحمل ما مر على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته والذي يخصه اي يختص بابطاله انه ان اراد به اي بالقدم انه لا اول له فسلبي فلا يتصور كونه وجوديا وانه صفة لاجلها لا يختص الباري سبحانه بحيز كما فسره اي فسر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ ابو اسحق الاسفرائني فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا في حيز كما ان التحيز تخصيص بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم سلبيا اذ مرجعه الى وجوده لا في حيز فان قلت هذا السلبي تعلل بالقدم لا بنفسه قلت الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية او غيرهما من المعاني فالتصوير اي فعليه التصوير بذلك المعنى اولا ثم التقرير والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا هذا الذي اوردناه ههنا في ابطاله منضم الى ما سبق في مباحث الامور العامة من ان القدم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا الصفة الثالثة الاستواء لما وصف الله تعالى بالاستواء في قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء حينئذ الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق اي استولى وقال الآخر فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر اي استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة اي يشعر بسبق هذه الامور التي تستحيل في حقه تعالى وايضا لا فائدة لتخصيص العرش لان استيلائه يعم الكل لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار الا يرى ان الغالب لا يشعر به كما في قوله تعالى والله غالب على امره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية من استعمل الاستيلاء في امر مخصوص وعن الثاني بان الفائدة هي الاشعار بالاعلى على الادنى اذ [illegible]

لان العرش اعظم المخلوقات فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على
الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى على حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم من عكسه اذا كان
الادنى بالحكم اولى وقيل هو اي الاستواء ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله ثم استوى الى السماء اي
قصد اليها وهو بعيد اذ ذلك تعدى بالى كالقصد ودون على كالاستيلاء وذهب الشيخ في احد قوليه الى انه اي
الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها ولم نقم عليه دليلا ولا نجوز
التعويل في اثباته على الظواهر من الآيات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد الاستيلاء
او القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال تعالى ويبقى وجه
ربك كل شيء هالك الا وجهه اثبته الشيخ في احد قوليه وابو اسحق الاسفرائني والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما علم
من الصفات وقال في قوله الآخر ووافقه القاضي انه الوجود وهو كما قبله اعني الاستواء في قيام القاطع
وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال

تنبيه

الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة
لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجوز عما يعقل
ويثبت بالدليل متعين وهو ان يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته مع مجموع صفاته وما سواه
هالك غير باق الصفة الخامسة اليد قال الله تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي
فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف
واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجازان عن القدرة فانه شائع وخلقت بيدي اي بقدرة
كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما اضيف
الكعبة الى نفسه في قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك المخلوقات كلها وكما خصص المؤمنين بالعبودية
لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد مجاز عن القدرة بناء على اصلهم
الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم
نسبة الخلق الى اليد وقيل صفة زائدة وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في
بعض النسخ بدله وقيل صلة زائدة اي لفظة بيدي زائدة كما في قوله دعوت لما نابني مسورا فلبى فلبي يدي
مسور وهو في غاية الركاكة وتحقيقه كما في الاول اعني كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من انه موضوع
للجارحة فيقدر ثم فيجب الحمل على التجوز عن معقول هو القدرة الصفة السادسة العينان قال تجري
باعيننا ولتصنع على عيني قال الشيخ تارة انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة انه البصر والكلام
فيه ما مر اتفاقا فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها توجب الاجمال فوجب

ان يحمل على المجاز عن البصر او عن الكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم الصفة السابعة الجنب قال تعالى ان يقول
نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر اما
تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق اي تلمع وترقرق الشراب تلألأ منه اي جاء و
ذهب وكذلك الدمع اذا دار في الحملاق او اراد الجناب يقال لا تخزنه اي اجنابه وحريمه الصفة الثامنة
القدم قال عليه السلام في اثناء حديث مطول فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اي حسبي حسبي وفي رواية
اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فتنزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي اخرى ويقال
لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فيقول قط قط وتاويل الجبار بمالك خازن
النار او بمن يردع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في رواية انس في اثناء حديث
واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله عليها قدمه الصفة التاسعة الاصبع قال عليه الصلوة والسلام ان قلب بني آدم
بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها
كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التاويل فكما في اليدين الصفة العاشرة اليمين قال تعالى
والسموات مطويات بيمينه وتاويلها بالقدرة التامة ظاهر الصفة العاشرة التكوين اثبته الحنفية صفة زائدة على
السبع المشهورة اخذا من قوله كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين
والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون
الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هو الامكان وانه للممكن ذاتي
فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يكون بالغير بل به اي بامكان الشيء في نفسه يعلل
المقدور به فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو
الكون اي كون المقدور وجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك اي
يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير
والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصفة اي امكانه الذاتي الذي لا يمكن
تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة
هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشيء المقدور
له فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك
الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل منهما اي من ذينك الطرفين يصلح اثرا
لها اي للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما عنها الى مخصص بعينه وهو الارادة المتعلقة
بذلك الطرف وح لا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة
به ق ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز اثبات

الجارحة كما ذهب اليه المشبهة فقيل موصوف بكف لا كالاكف وقيل فاول بالتدبير يقال فلان في كف
فلان اي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان اللطافة في تدبيره له وبيان انه وجد روح اللطافة فان
البرد يطلق على روح وراحة وطمانينته وقد ورد في الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه ولا يمتنع
حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل هو ماول بظهور تباشير الفرح في كل امر ومنه ضحكت الارض
اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والفرح منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان مستورا
عنه وعند من كان له رسوخ قدم في علم البيان يحمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على
التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعاني وفخامتها مجانبا عما
يوجب ركاكتها فعليك بالتامل فيها وحملها على ما يليق بها

المرصد الخامس

فيما يجوز عليه تعالى اي يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان المقصد الاول في الرؤية
والكلام في الصحة والوقوع وفي شبه المنكرين فههنا ثلث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية وقد طال
نزاع المتكلمين في العلم فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثرون قال الآمدي اجتمعت
الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا
فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه
الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته
عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته ولا بد من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس
فرايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي
الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد
هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رايناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في
الثانية زيادة عليه في الاول فقالت الفلاسفة هي اي تلك المغايرة والزيادة عائدة الى تاثر الحدقة
لا الى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس الى الاستقصاء
ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتاتى له ان يدفع اي هذا التخيل عن نفسه اصلا وما ذلك
الا لان الحدقة تاثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت الرؤية الثاني
من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينيه الى شيء ابيض فانه يرى لونه ممتزجا
من البياض والخضرة فقد تحقق ان حدقته تاثرت عن الخضرة وبقيت صورتها فيها بعد التحول
الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي بعد
رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما فلولا تاثرها اي تاثر الحاسة منهما لما

كان الامر كذلك قلنا كل ذلك الذي ذكرتموه يدل على تاثير الحدقة عند الابصار واما عود تلك الزيادة التي هي الابصار اليه اي الى التاثير فلا دلالة له عليه فلا هي اي فلا ابصار ثانيا وبل الروية هو اي تاثير الحاسة وقد سبق ما فيه كناية وهو ان الروية امر يخلقه الله تعالى في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله تعالى ليس جسما [illegible] في جهة ويتحيز عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالروية هذا ما تفرد به اهل السنة وخالفهم في ذلك ساير الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رويته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما في جهة واما الذي لا مكان ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رويته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم وقد استدل عليه ذلك جواز رويته بالنقل والعقل فجعله مسلكين

المسلك الاول

النقل وانما قدمه لانه الاصل في هذا الباب والعمدة من المنقولات في ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى عم رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عم سال الروية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سال لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع ان يكون نبيا كريما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود منها الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة الثاني انه تعالى علق الروية على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن في نفسه وما علق على الممكن ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم الاعتراض اما على الاول فمن وجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يسال الروية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال الرأي بمعنى العلم الذي هي بمعنى العلم مكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل ابي هذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين والجواب ان الروية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى بعيد جدا فالصواب ان يقال هو كان الروية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم [illegible] استعماله فيه موصولا بالى مستبعد ومخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا يجوز الا بدليل ههنا فوجب حمله على الروية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المودي الى رويته فيكون الطلب للروية ايضا ثم نقول يمتنع حملها اي حمل الروية المطلوبة عليه اي على العلم الضروري ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عم عالما بربه ضرورة مع انه مخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم المحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السوال وقوله لن تراني نفي للروية لا للعلم

الضروري باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابق اصلا الثاني من وجوه الاعتراض على
الاول انه لم يسأل الرؤية ذاته بل سأله ان يريه علما وامارة من اعلامه واماراته الدالة على الساعة وتقدير
الكلام انظر الى علمك فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فقال انظر اليك نحو واسأل القرية
اي اهلها فيكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايض والمعنى ارني علما من اعلامك وهذا تاويل الكعبي
والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا بدليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن تراني
فانه نفي لرؤيته تع لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال واما ثانيا
فلان تدكدك الجبل الذي شاهده موسى عم من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله انظر الى
الجبل المنع من رؤية الآية اي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني على هذا التاويل
بل يناسب رؤيتها وايض قوله فان استقر مكانه لا يلايم رؤيتها لان الآية في دك الجبل لا في استقراره
الثالث من تلك الوجوه انما سألها بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا
وقالوا ارنا الله جهرة فانما نسبها الى نفسه في قوله ارني ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة
اليهم بالطريق الاولى وفيه مبالغة بقطع دابرهم لا بافتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة
المسئول وهذا تاويل الجاحظ وتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر فلا بد من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما
اولا فلانه لو كان موسى عم مصدقا بانهم لكفاه في دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم
عن طلب ما لا يليق بجلال الله تعالى كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها
كما لهم آلهة واما ثانيا وان لم يكن مصدقا بانهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايض في
الجواب بلن تراني اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال بل الحاضرون هم السبعون
المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم المعجزات الباهرة واما ثالثا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا
الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن اخذ الصاعقة نعم يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية
واضافتها الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لانهم لم يريدوا الا انه
اخذتهم الصاعقة عقيب سؤالهم وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك
الاخذ لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان لما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فانزل الله ذلك عليهم
عقابهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا
من السماء بسبب التعنت وان كان المسئول امرا ممكنا في نفسه فاظهر الله عليهم ما يدل على
صدقه معجزاته ورادعا لهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض على الاول انه سألها لنفسه
وان علم استحالتها بالعقل ليتأكد دليل العقل بالسمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت
من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وفعله فعل ابراهيم

وسؤاله حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد
طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب ان العلم الاقل يقبل
التفاوت فانه كمام صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك باول قول
الخليل تارة بما يضعف وهو مخاطبة منه لجبرئيل عم عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله
وضعفه انه خاطب الرب والجبرئيل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا للجبرئيل فكيف
يطلب منه وتارة بما يقوى وهو ما روي انه اوحى الله اليه انى اتخذت انسانا خليلا وعلامته
الى احيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه مع
انه كان يمكنه اي يمكن موسى ذلك اي في ذلك التاكيد من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بان
يطلب اظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلب لها فانه يكون طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا
الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر ذلك في نبوته مع العلم
بالوحدانية لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا
والعرض من البعثة هي الدعوة الى ان الله تعالى واحد وانه كلف عباده باوامره ونواهيه تعريضا لهم
الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز
ان لا يكون في شريعة موسى عم امره بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته او يعلم موسى امتناع الرؤية فيسأل
يطلبها صغيرة لا يمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبي المصطفى المختار بالتكلم في معرفة الله تعالى و
ما يجوز عليه دون احاد المعتزلة ودون من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء
التي لا يسلكها واحد من العقلاء واحتجاجنا بلزوم العبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو مما يتنزه عنه من له
ادنى تميز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم عند
رائكم لا يعد من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم على تقدير كون السؤال من الصغائر فنقول
في جوازها من الانبياء ما سياتي من المنع والتفصيل واما على الوجه الثاني اي الاعتراض عليه فمن وجهين الاول
انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه انه لو علقه اي وجود
الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته
ولا خفاء في ان الاستقرار حال الحركة محال فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق
بل على استحالته والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة و
لا لزم الاضمار في الكلام وانه اي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا او لو فرض وقوعه لم يلزم منه
محال لذاته وايضا فاستقرار الجبل عند حركته اي في زمانها ليس بمحال او في ذلك الوقت قد يحصل
الاستقرار بدل الحركة ولا تحرز منه انما المحال هو الاستقرار مع الحركة اي كونهما مجتمعين لا وقوع

شئ منهما في وقت الاخر بدل صاحبه الثاني من الوجهين انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان
امكان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم وقوعها بعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا
او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق والجواب انه قد لا يقصد الشئ في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا
والحال ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون
هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لا يخ متفق على تقديري وجود الشرط وعدمه
والا يقال فايدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر
في اللغة من مثل قولنا التعليق من غير تنبيه هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما
هو المعتبر في الشرط المصطلح تذنيب كل ما استبناه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية
فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جميع الاصحاب والله
الموفق للصواب المسلك الثاني من مسلكي صحة الرؤية هو العقل والعمدة في المسالك العقلي مسلك الوجود و
هو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء
وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول
والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ومن الاطول وليس الطول والعرض عرضين
قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء
يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام بالكثير من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد
بمحلين وهو مح فروية الطول والعرض هي روية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الروية
مشتركة بين الجواهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وكما
عرفت وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة
والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود وغير متحقق حال العدم لكان ذلك اي اختصاص
الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي
الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للروية لابد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا
لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشئ مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر
واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل ثم نقول وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث
اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا يوافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها
مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم
سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب
منه واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي اي العلة المشتركة الوجود وانه

مشتركة بينها وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في
حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود
كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة
الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانما لا نرى هذه الاشياء التي ذكرتموها بجريان العادة من الله تعالى
بذلك اي بعدم رؤيتها فان الله تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق
الله تعالى فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصم يشدد عليه النكير اي الانكار ويقول هذه
مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ما هو اي انكاره الا استبعاد ناش
عما هو معتاد في الرؤية والحقائق اي الاحكام الثابتة المطابقة لما في نفس الامر لا تؤخذ من العادات
بل مما يحكم به العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات ولا شبهة في ان الرؤية بالمعنى
الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في ساير المحسوسات ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور
من وجوه الاول لا نسلم انا نرى العرض والجواهر بل المرئي هو الاعراض فقط قولك نرى الطول
والعرض وهما جوهران قلنا الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم
والجواب انا قد ابطلنا ذلك اي كونهما مقدارا قائما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذي
هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلا حاجة الى
اعادته ونزيد ههنا لابطال وجود المقدار العرضي انا لو فرضنا تالف الاجزاء من السماء الى الارض
فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان الجوهر لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض على انه لا حاجة في الطول الى
شيء سوى الاجزاء والمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها وايضا فالامتداد الحاصل فيما بين الاجزاء
شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها والا يقام المقدار الواحد بها اي بتلك الاجزاء وان
كانت متناثرة متفاصلة وهو ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي
بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضيا قائما بها والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فمرجع الطول الى الاجزاء
المتالفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب الثاني من وجوه الاعتراض
لا نسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان والعدمي لا حاجة
له الى علة والجواب جدلا المعارضة بما سبق اي في باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا والجواب تحقيقا ان المراد
بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدي ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية
او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري ونعلم ايضا بالضرورة انه اي متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم
لا يصح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان يكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية
ليست امرا واحدا بالشخص وهو ظاهر بل نقول صحة رؤية الاعراض لا يماثل صحة رؤية الجواهر اذ لا تماثل لانه مما سنذكر

منهما مقام الاخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا او
العرض جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر في مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير
تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى
ان متعلقها ليس خصوصية كل واحد منهما اي من الجوهر والاعراض فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه
هوية ما من الهويات خصوصية تلك الهوية جوهرية كانت او عرضية فلا ندرك لها فضلا عن ادراك انها اي جوهر
او عرض واذا رأينا زيدا فانا نراه رؤية متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما تقوله
الفلاسفة حيث يزعمون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهي مرئية بالعرض و
التبعية بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جوهري اعضائه والى اعراض تقوم بها اي تلك الجواهر
وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها اي من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها
ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا اي زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك
بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذي هو الافتراق بينها اعني خصوصية هوية زيد مثلا لما كان
الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة يستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا
يكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري تعالى فيصح رؤيته
الرابع من وجوه الاعتراض لا نم ان المشترك بينهما اي بين الجواهر والاعراض ليس الا الوجود او
الحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وساير المفهومات العامة والجواب
انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذي عبرنا عنه بعلة الصحة هو ما يختص بالموجود ولا يصح رؤية المعدوم والامكان
ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا ساير المفهومات الشاملة لهما فلا يصلح شيء منها متعلقا للرؤية وما
لا نعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذي نعلمه فيهما اي في
الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها الا
المشترك بينهما وهو الوجود فاما مع خصوصية يمتاز كل منهما عن القديم فانما هو الحدوث وقد
ابطلناه ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وهو المطلب الخامس لا نم ان الحدوث
لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز ان يكون سببها كذلك اي عدميا والجواب
ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما هو موثر فيها ولا شك في انه لا يصلح العدم لذلك
اي لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم
فلا يكون عدميا قلنا وذلك اي كون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتباري لا يرى ضرورة والا لما احتيج
حدوث الاجسام الى دليل لكونه مدركا محسوسا السادس لا نم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن
كيف وقد صرحتم بالقول بان وجود كل شيء نفس حقيقته وكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة في حقيقة

واحدة هي تمام مهية كل واحد منهما وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود منهم
لفظيا مستويا كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الآمدي عن هذا السوال بان المتمسك بهذا
الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه و
وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزوم معتقد المتمسك به و
لما لم يكن هذا مرضيا عند المص قال والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية لما عرفت
من ان الوجود الخارجي ليس الا كون المهية متحازة بحسب الهوية الشخصية وذلك اي كون الشيء
ذا هوية يمتاز بها امر مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق كالفرسية
والانسانية وغيرهما والزمتم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود وعلى مذهبنا فشيآت الاشيا
اي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض وهي هيآت وخصوصيات للهويات المتمايزة بذواتها
وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لا ستره به فما
ذكره الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك
الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس
لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما بالآخر كالسواد والجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد
الذي ادعاه الشيخ على ما مر في الامور العامة باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم
الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين المهية بالمعنى الذي صدرناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات
المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه
بين الموجودات ويلزم منهما معا كون الاشيا كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال واعلم ان هذا
المقام مزلة الاقدام مضلة للافهام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن منه من التقرير والتحرير لم نال فيه
جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر واعمال التدبر والثبات عند البوارق اللامعة بين الافكار و
عدم الركون الى اول عارض يظهر ببادي الراي كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الروية
حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه ولله العون والمنة في ادراك الحقايق
والاهتداء الى الدقايق السابع من الاعتراضات لا نم ان علة صحة الروية اذا كانت موجودة في القديم كانت
صحة الروية ثابتة فيه كما في الحادث لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع
مانعا والجواب يعلم مما تقدم لك وهو بيان ان المراد بعلة صحة الروية متعلقها وان متعلقها
هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح
المرئي من بعيد بلا ادراك الخصوصية واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط
شرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المص في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رويته تع

لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر
اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية
الموجودة الا انه ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا
كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق
به من الاحوال الا يرى الى قولك كل شيء فهو كذا في هذا الترويج تكلفات آخر لنطلعك عليها او تنبه
تامل فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل على الدليل العقلي متعذر فليذهب الى ما اختاره الشيخ
ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مرت عمدتها المقام الثاني في وقوع الرؤية ان
المؤمنين سيرونه تعالى يوم القيمة اي في دار الاخرة قال الامام الرازي استدل على وقوع الرؤية الامة
في هذه المسئلة على قولين فقط الاول يصح ويرى والثاني لا يرى ولا يصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا مع القول
بالصحة انه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي و
الاثبات بل كلاهما يثبتان معا او ينتفيان معا وهو اي هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الآمدي لان خرق
الاجماع اثبات ما نفاه كما اذا ذهب بعض المجتهدين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية فاحدث
القول بالموجبة الكلية او نفي ما اثبته كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث
القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول
بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل موافقة
لطايفة في احدى المسئلتين وللاخرى في اخرى كما فيما نحن بصدده واليه اشار بقوله وهذا القول الثالث
انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشيء منهما لا يخالف الاجماع ولا يخرقه بل كل واحد
من قولي التفصيل مما قال به طايفة من طايفتي المجتهدين وان كان خارقا لما قال به الطايفة الاخرى
وذلك الذي ذكرناه في مسئلتنا هذه كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القايلين قايلان بثبوت
هما معا كالحنفية ونافون لهما معا كالشافعية والتفصيل بينهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به
لا يكون خارقا للاجماع بل موافقة للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا
عنه بل يكون جايزا بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه مسلكان

المسلك الاول

قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالآية الكريمة ان النظر في اللغة جاء بمعنى
الانتظار ويستعمل بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا وقال وما
ينظرون الا صيحة واحدة اي ينتظرون ومنه قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون اي فانتظرون وقال
الشاعر وان يك صدر هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب اي لمنتظره وجاء بمعنى التفكر والاعتبار

ويستعمل ح بفي يقال نظرت في الامر الفلاني اي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرافة والتعطف ويستعمل
ح باللام يقال نظر الامير لفلان اي راف وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر
نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي × والنظر في الآية موصول بالى فوجب
حمله على الرؤية فيكون واقعة في ذلك اليوم وهو المط واعترض بوجوه الاول لا نا لا نم ان لفظه
الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار يعني الاية نعمة ربها منتظرة ومنه قول
الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي نعمة ويقرب منه ما قد قيل ان لدى
بمعنى عند كما في قوله فهل لكم فيها الى فانني طبيب بما اعيى النطاسي حذيما اي فيما عندي ومعنى الآية وروت
مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك رؤيته تعالى فانها اجل
النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي الى عبوسه الثاني النظر الموصول
بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم
ان العطاش ينتظرون نظر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال آخر وجوه ناظرات
يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال آخر كل الخلائق ينظرون
سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب لا نم ان النظر
ههنا اي فيما ذكر من الامثلة للانتظار بل في الاول اي يرون بلالا كما يرى الظماء ما يطلبونه ويشتاقون
اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكور في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما
الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها اي على غير الرؤية كالانتظار وفي الثاني اي ناظرات الى جهة الله
وهو العلو في العرف ولذلك يرفع الايدي في الدعاء او ناظرات الى آثاره اي آثار الله من الضرب و
الطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية
هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة
لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث اي يرون سجاله
ويجوز النظر المجرد عن الصلة المروية كما مر آنفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية اذ
لا يصلح بشارة للمؤمنين لما مر من ان انتظار النعمة غم وهم ووصولها سرور الثالث من وجوه الاعتراض
ان النظر مع الى حقيقة في تقليب الحدقة لا الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية
لكان متناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية
لنفسه والنظر كيف ينظر فلان الي والنظر بمعنى الرؤية لا ينظر اليها وانما ينظرون الى تقليب الحدقة
لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع وشيء
منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة

نحو المرئي هذا كما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظ فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة
فيهما والا لزم الاشتراك ولا تلازم بينهما لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا
للتجوز ثم نقول انه للرؤية مجازا ولكنه لا يتعين كونه مرادا في الآية لجواز ان يراد ناظرة الى نور ربه
ونعمه اي ولاي شئ يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب ان النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل
الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجديكم نفعا
اذ قوله نظرت الى الهلال فما رايته لم يصح نقله عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم
ار الهلال وان سلمنا فقلنا ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن
قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رايته اي الى مطلع الهلال والبواقي من الامثلة كلها مجازات
اي النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها
الذي هو تقليب الحدقة وعلى تقدير كون النظر حقيقة التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية على
الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل وجوها كثيرة واليه اشار بقوله مع ان الاشياء التي
يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله وجهة الله وآثار الله ولا قرينة ههنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز
فوجب المصير الى المجاز المتعين ثم نقول ايضا تقليب الحدقة طلبا للرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع
عقوبة فلا يكون مرادا في الآية وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا ينضم اليه الاضمار تقليلا لما
هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور
فيحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شئ وهو المطلوب وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد
الا ظنونا ضعيفة جدا وح لا تصلح هذه الظواهر للتعويل عليه في المسائل العلمية التي نطلب فيها اليقين
المسلك الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشانهم
فلزم منه كون المؤمنين مرئيين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين بل رائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر
المفيدة للظن والمعتمد في اثبات الوقوع بل في صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع
الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون ما بين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد
المتعين المقام الثالث في شبه المنكرين وردها وتنقسم تلك الشبه الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلث الاولى
شبهة الموانع وهو ان يقال لو جازت رؤيته تعالى لرايناه الآن والتالي باطل بطلانا ظاهرا اما بيان الشرطية فهو انه
لو جازت رؤيته لجازت في الحالات كلها لانه اي جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور
انفكاكه عنه في شئ من الازمنة فجازت رؤيته الآن قطعا ولو جازت رؤيته الآن قطعا لزم ان نراه الآن
لانا اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا جاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية

[illegible] امور الاول سلامة الحاسة وذلك يختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتفنى
بالتفاوت والثاني كون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك
ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء آخر والثالث مقابلة للباصرة في جهة من الجهات او كونه
في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس
عدم غاية اللطافة بان كان كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو
مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر
بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط التاسع وهو ان يكون
مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره
للحاسة المعتبر في الشرط الثاني ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله الا سلامة الحاسة وصحة
الرؤية لكون الست البواقي منها مختصة بالاجسام وهما اي الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن
فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة اما اولا فانا لا نم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك
لان دليلكم والاستدلال عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه
دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط وظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال يتصل
بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها اي من العين الى
وسطه خط قائم عليه اي على سطحه يقسم ذلك الخط المثلث الى مثلثين قائمي الزاوية الواقعة عن جنبي الخط
القائم فيكون الخط الوسط وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترا لزاوية قائمة
ووتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم يكن اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد بالنسبة الى
الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان نرى الوسط وحده بدون الطرفين لانا نقول
نفرض هذا التفاوت الذي ذكرتموه في هذه الخطوط ذراعا فلو كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض
انه بعد المرئي بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب ان لا يرى اصلا وانه يرى فهذا البعد لا اثر له
في عدم الرؤية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها
غير مرئي فلا يجب الرؤية مع حصولها قال بعض الفضلاء اي صاحب اللباب معترضا
على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا بل يختلف بضيق الزاوية الحاصلة
في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها فان القائلين بالانطباع
ذهبوا الى ان صورة المرئي انما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية راس مخروط
متوهم قاعدته عند المرئي وان اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية انما هو بحسب ضيق
تلك الزاوية وسعتها فانا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد في الغاية صارت اي الزاوية [illegible]

في الغاية حال القرب او لصغرها في الغاية حال البعد كالمعدومة فانعدمت الرؤية ح لعدم انطباع الصورة
قال المص وضعفه ظاهر بناء على تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رأيت
الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل
منها او بعضها اصغر مما عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى الثبوت ما هو اصغر منه ورؤية اي رؤية
كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او بازيد منه يوجب ان لا يرى الا ضعفها ضعفا واكثر من ذلك
وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل يوجب
ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت ح بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت
بحسب رؤية البعض دون البعض فثبت معارضتنا الدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم
نقول قوله ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة قلنا هذا
معارض اي منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم الوقوع ولا سفسطة ههنا
فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم
الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان ماخذ الجزم بعدم الجبل
المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل
لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه ينجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا
واما ثانيا فهو انا سلمنا الوجوب اي وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك الشرائط ولكنا نقول لم يجب
اي لماذا يجب وجود الرؤية في الغائب عند حصولها اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية
الرؤية في الشاهد فيجوز اختلافهما في اللوازم والشرائط كما يشترط في الشاهد الشروط الستة
دون الغائب وح جاز ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماع الشرائط دون رؤية الغائب الثانية
من تلك الشبهة شبهة المقابلة وهي ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة وما في
حكمها نحو المرئي في المرآت وانها اي المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة
والجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما مر من ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه
بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس او في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان
لا يشترط في رؤيته اي رؤية الغائب المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في اللباب المراد من الرؤية
الانكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق
المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وفي عدمه الثالثة منها شبهة الانطباع وهي ان الرؤية انطباع صورة
المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى مح اذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والجواب مثل ما مر وهو
ان يمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في الغائب لاختلاف الرؤيتين واما الشبهة

السمعية فالرابع لا ست كما وقع في بعض النسخ الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف
الى البصر انما هو الرؤية فمعنى قولك ادركته ببصري بمعنى رأيته ولا فرق الا في اللفظ وهما امران متلازمان
لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصري ولا عكسه فالآية نفت ان تراه الابصار
وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان قولك
فلان يدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده ما يقابله فلا يراه شئ من الابصار لا في
الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا ولانه تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه
مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا
عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب اما عن الوجه
الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ
حقيقته النيل والوصول انا لمدركون اي لملحقون وادركت الثمرة اي وصلت الى حد النضج وادرك
الغلام اي بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة والرؤية المتكيفة بتلك الكيفية
الاحاطية اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها اي نفي المحيطة عن الباري سبحانه لامتناع
الاحاطة نفيها اي نفي المطلقة عنه قوله لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال
رأيته وما ادركه بصري اي لم يحط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب ان يدركه الابصار
موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية
سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل نحو لا تدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورد
العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفي الاسناد الى الكل بان اعتبر العموم اولا ثم ورد النفي عليه فيكون سالبة
جزئية ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق حجة لكم علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا هذا انما نقوله لو ثبت
ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق والا عكسنا القضية وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية
فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية
حجة لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه انها اي الآية وان عمت في الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم
في الازمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا الرابع منها ان الآية تدل على ان الابصار
لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفيا للرؤية بالجارحة
مواجهة وانطباعا كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة المطلقة مطلقا واما عن الوجه الثاني
اي واما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية وهو قوله تمدح الباري تعالى بانه
لا يرى فنقول هذا مدعاكم فاين الدليل عليه واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضي انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل
على امتناع الرؤية بل الآية فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل التمدح بنفيها عنه اذ لا تمدح

للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه اي في عدم الرؤية للتمنع المتعذر بحجاب الكبرياء
كما في الشاهد الثانية من الشبهة السمعية انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه الا واستعظمه
وذلك في ثلث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد
استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت ممكنة لما كان طالبها عاتيا اي متجاوزا للحد مستكبرا
رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب لسائر المعجزات الآية الثانية واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت
الرؤية لما عاقبهم لسؤالها في الحال الآية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك
السؤال ظلما وجازاهم به في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة
ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان بطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا
استعظم انزال الملائكة في الآية الاولى واستكبر تنزيل الكتاب في الآية الثالثة مع امكانهما بالاتفاق
ولو كان ذلك لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا امرا ممتنعا وهو ان يجعل لهم
الها اذ قال بل انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الرؤية الممتنعة اجوالهم وظلمهم وقد مر هذا
في المسلك النقلي من مسلكي الصحة الثالثة من تلك الشبهة قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد واذا لم
يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى
ولن يتمنوه اي الموت ابدا ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة منها قوله تعالى
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر
في الوحي الى الرسل وتكليمهم من وراء الحجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه
في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو [illegible] بالانفصال والجواب ان التكليم
وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة [illegible] الرؤية مذهب الكرامية
والمجسمة وافقونا في الرؤية [illegible] الكيفية [illegible] من غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما في حكمهما
اذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان [illegible] الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام
الرائي ولا مقابلا له ولا في حكم المقابل لا يرى موافقين [illegible] للمعتزلة ومخالفين لهم في اصل الرؤية والجواب
انا نمنع الضرورة وما ذلك اي دعوى الضرورة منهم [illegible] دعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة
ومتحيز وما ليس في جهة فانه ليس بموجود [illegible] في فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا
الحكماء والمعتزلة على [illegible] وجود فيما ذكر [illegible] يكون [illegible] الضرورة التي
ادعاها الكرامية [illegible] المقصد الثاني [illegible] حقيقة الله والكلام في [illegible]

والجواب المقام الاول الوقوع ان حقيقته الله غير معلوم للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية و
غيرهم وقد خالف منه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة
كالوجود او سلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا لا يسبقه العدم ابديا لا يلحقه العدم ليس بجوهر ولا في مكان
او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافية تطلق على النسبة
المتكررة وعلى معروضها قال الآمدي كلما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة
وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا والصفات السلبية ولاشك ان العلم بهذه الصفات
لا يوجب العلم بحقيقته المخصوصة ما هي في حد ذاتها بل يدل هذه الصفات على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة
في نفسها عن سائر الحقائق واما تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل هي عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها
كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر عنه جذب الحديد عن المقناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان ثمة حقيقة مخصوصة
مغايرة لسائر الحقائق ممتازة عنها في حد نفسها الثاني ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا
ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفيه اي نفي ما يعلم منه من صفات
الالوهية عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة لان الموجودات الشخصية
كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه اي قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم هو المطلوب احتج الخصم بانه
لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر والجواب
ظ وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني الجواز وفي جواز العلم بحقيقته الله
تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن
عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبديهة واما بالنظر اما في
الرسم فلا يفيد الحقيقة واما في الحد فلانه لا يعلم الحقيقة الا بالبديهة او بحد وحقيقته ليست بديهية و
لا يمكن تحديدها بعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها الجواب منع حصر المدرك بالكنه في البديهة
والحد لجواز ان يخلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا بالقياس الى عموم الناس في شخص بلا
سابقة نظر لما سبق من ان النظري قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يجب
ان يفيد الحقيقة فلا يمنع ان يفيدها المرصد السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد المقصد
الاول في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله
سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه
فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد
والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم وهي واقعة بقدرة

العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم
اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر
واحد وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة و
معصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا وايذاء فان
ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد
وتاثيرها وقالت الحكماء وامام الحرمين وابو الحسين البصري هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع
التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط
في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد على الانفراد كمذهب الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا
وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة او دونه اي دون الاتحاد ح
فاما مع كون احديهما اي احدى القدرتين متعلقة للاخرى ولا شبهة في انه ليس قدرة الله تعالى
متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل تاثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو ان يكون قدرة العبد صادرة
عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اي بدون ان
يكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز
ان يكون عكس مذهبه وهو ان يكون اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله تعالى قلنا لم يقل
به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة
الله تعالى لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته
للممكنات باسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن
مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها في بحث قادرية الله تعالى ولا شيء مما هو مقدور لله تعالى
بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثاني لو كان
العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية
اي الملازمة فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن اي كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة
بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما لاجل القصد اليه بخصوصيته والاختيار المتعلق به وحده
مشروط بالعلم به كما يشهد به البديهة فتفصيل الافعال الصادرة عنه باختيار لا بد ان يكون مقصودة
معلومة له واما الاستثنائية اي بطلان اللازم فلان النائم وكذا الساهي قد يفعل باختيار
كانقلاب من جنب الى جنب ولا يشعر بكميته ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز ان
يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور الثاني ولان اكثر
المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون البطوء في الحركات لتخلل السكنات

والمتحرك مما باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة
العبد عند الجبائي وابنه الحركة وهي صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة و
هذان الوجهان اي الثاني والثالث المذكوران في ابطال اللازم لا يلزمان ابا الحسين حيث يتوقف
في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولان المتحرك منا لا صفة محرك لاجزائها لا محالة لا شعور له بها فكيف
يتوهم انه يعرف حركتها تفصيلا الوجه الثالث ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا
فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا عليه ومستقلا فيه وان يتوقف ترجيحه على تركه على مرجح
اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا
ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه
اي من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون ذلك الفعل
عنده اي عند ذلك المرجح واجبا اي واجب الصدور بحيث يمتنع تخلفه والا لم يكن الموجود اي ذلك المرجح
المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى مع
وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا
مرجحا تاما هف واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا
لازما اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان
اقامة الدليل بعينها فيه فيقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان
يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره فالدليل منقوض بالواجب تعالى واجيب عن ذلك بالفرق
بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة
فافتقرت اي تنتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات
التي يفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد في الاربعين
هذا الجواب الذي ذكر في الاربعين بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع
الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح
كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل
معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في
صورة التخلف وفيه اي هذا الرد نظر فان ماله اي مال ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة
الباري الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله على تركه يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال
هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه الا

لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه
فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في
وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستقلا في الفعل وح لا يتجه النقض و
يتم الجواب ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا
اشار الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار
لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا موجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه
قادرا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة
الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة
الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب
واعلم ان هذا الاستدلال اي الوجه الثالث انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري يكون الفعل معه واجبا كابي الحسين واتباعه واما على رأينا بتجويز الترجيح بمجرد تعلق
الاختيار باحد طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما مر فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع
كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر وحديث الترجيح بلا مرجح قد ذكره مرارا بما اغنانا عن اعادته والمعتزلة
القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين واتباعه يدعي في ايجاد
العبد لفعله الضرورة اي يزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل احد
يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي الساقط منها
ويعلم ان الاوليين من هذين القسمين يستند الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم
يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لارادته ودواعيه ويجعل ابو الحسين انكاره اي
انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة والجواب ان الفرق
بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة
الى الاسباب في الاول وعدمها في الثانية لا الى تأثيرها في الاختيارية وعدمها اي
عدم تأثيرها في غيرها وذلك انه لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره
كالقدرة والداعي وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا
ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية اي كون المدار علة للدائر
ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون جزءا اخيرا من
العلة المستقلة ثم يبطل ما قاله ابو الحسين امران الاول ان من كان قبله من الائمة
كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف

له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه اما نفي المخالف فظاهر واما نفي الموافق فلاستناده لا له
على ذلك فكيف ينسب منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثاني ان كل سليم العقل
اذا رجع الى نفسه علم ان ارادته لشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة بل يحصل له تلك الارادة
سواء ارادها او لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع
يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منهما اي المقدمتين التي علمها بوجدانه انه لا اثر
منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة في خلافهما قال الامام في نهاية العقول والعجب
من ابي الحسين انه خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر
على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك اي فعله لاحدهما دون الاخر على الداعي الى احدهما
ضروري وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد
موجدا للفعل كما هو مذهبنا ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم
بذلك قال الامام وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان العلم بتينك المقدمتين يبطل
الاعتزال يعني في مسئلة خلق الاعمال وما يبتني عليها لكن لما ابطل الاصول التي عليها
مدار الاعتزال خاف من تشنيع اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم لمبالغته في ادعاء العلم الضروري
بذلك والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدي فضلا عمن بلغ درجة ابي الحسين في
التحقيق والتدقيق فظهر انه في مسئلتنا هذه جرى على مذهبنا لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل
عن القادر على الداعي ووجوب حصوله لا ينافي القول بان القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل
وانما ينافي استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض بالكلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول
اي التاثير لا في الثاني اي الاستقلال حتى يتجه ما اوردتموه عليه لانا نقول غرضنا في هذا المقام
سلب الاستقلال الذي يدعيه اهل الاعتزال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين
مساعدا عليه فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في العقل بين ان يامر السيد عبده بما
فعله هو بنفسه وبين ان يامره بما يجب عنده فعله ويمتنع عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك وايضا
لا فرق بين ان يعذب السيد العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل
القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل
عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر
الاعتزال في هذه المسئلة وان سلك المبالغة فيه تمويه وتلبيس انتهى كلامه واما غيره
اي غير ابي الحسين فيستدل عليه اي على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها
الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر

والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل
كذا وبطل التاديب الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتاديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم
اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح او يذم وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد
ولم يبق للبعثة فايدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب
عليها بل هي مخلوقة الله تعالى فيجوز ان يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثاب الفراعنة
واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجواب منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم
باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك كما تمدح
الشيء وتذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته فان ذلك باعتبار انها لها محل لا مؤثر فيها
واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكساير العاديات المترتبة على اسبابها
بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق
عقيب مس النار ولم يحصل ابتداء وعقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب
عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما
واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد يكون دواعي العبد الى الفعل واختياره
فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يصير
الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة
للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذي ذكرتموه ان لزوم القايل
بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لكم ايضا لوجهين الاول ان ما علم الله عدمه من افعال
العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو
واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل
الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل ح التكليف واخواته لابتنائها على القدرة
والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال لزمكم في مسئلة علم
الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على
هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض
عليه بان العلم تابع للمعلوم على انهما متطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى
ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا او
لا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان في حد نفسه بحيث يقوم فيه
دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى

فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما الوجه الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا
وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالبارى سبحانه على
على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله او لم يرده من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره
الثالث الفعل عند استواء الدواعي الى الفعل والترك ممتنع لان الرجحان يناقض الاستواء وعند رجحان
احدهما يجب الراجح ويمتنع الاخر المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض و
حله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم
الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع اثر
فيه الرابع ان ايمان ابي لهب مامور به اي امر بان يؤمن دائما وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن
ولا ايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن فيكون هو في حال ايمانه على الاستمرار
مامورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق وهو اي تصديقه مع عدم تصديقه مع كونه مصدقا
يستلزم التصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة اي اذا كان مصدقا بتصديقه كان عالما بتصديقه ضرورة وحينئذ
فلا يمكنه التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا
للتكذيب بقوله تعالى في الاخبار لا يصدق وانه اي ايمانه المشتمل على المذكور مع استلزامه الجمع بين التصديق
والتكذيب في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باثباته فائدة واعترض عليه بان الايمان
واجب لما علم مجيئه لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه
حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا
التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ويستلزم
للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليتامل الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا
فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه اي تحصيل الحاصل
محال فيكون التكليف به ضائعا لا طائل تحته وان كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف
وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها غافل عن
التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعارض الفائدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور
لا من لا يصدق وبان التكليف انما هو العارف به ببعض صفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى
كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا يتوقف معرفة التكليف على معرفتها وربما احتج
الخصم على كون العبد موجدا للافعال بظواهر ايات تشعر بمقصوده وهي انواع الاول ما فيه
اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة
انعمها الله على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح وذم نحو وابراهيم الذي وفى وكيف تكفرون

باحده ما فيه وعد ووعيد كقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له
نار جهنم وهو اكثر من ان يحصى الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عما يتصف به
فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون
الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم اي الآيات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة
نحو اياك نستعين واستعينوا ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله لا في العبد بل فيما يوجده العبد
باعانة منه السادس اعتراف الانبياء بذنبهم كقول آدم عم ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عم سبحانك
اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الآخرة من الكفار والفسقة بالتحسر والرجعة نحو ارجعون لعلي
اعمل صالحا او ان لي كرة فاكون من المؤمنين الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان
جميع الافعال صادرة بقضاء الله وقدرته وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق كل
شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعاله وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل
ومعارضة بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي
محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا
في المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات
مطلبنا المقصد الثاني في التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم
ورأوا فيها ترتبا ورأوا فيها ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم
لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب
فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية
سواء قصدها او لم يقصدها والمعتمد في ابطاله اي ابطال التوليد ما بيناه من استناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه اي على ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على
مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر في
زمان جذبه الى جهته فان قلنا حركته اي حركة ذلك الجسم على انه واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد فاما بهما اي
الجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتأثير وقد مر استحالته واما باحدهما فقط وهو تحكم
محض معلوم بطلانه وهذا انما يحتاج اليه الدال على لزوم الحركة للتوليد في المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين
بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة وبيانه على ما في الابكار ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة
كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة ما اختلفت المعتزلة فذهب بعضهم الى
انها باسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل اصابة السهم الرمية فان

الاصابة فى الآلام بحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها
والنظام الى ان المتولدات برمتها من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار
بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها فى محل القدرة الفاعل فهو فعله وما كان فى محل مباين لمحلها
فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام
فى المضروب والاندفاع فى الثقل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فالالزام بها لا يقوم حجة
عليهما والمعتزلة القايلون باستناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابى الحسين واتباعه واحتجوا
بالاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته
فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرا بالاتفاق منا ومنكم فهو بواسطة
ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول امثاله من اسبابه
واعلم ان الآمدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه استدلالهم وليس فى
كلامه ما يدل على ان ابا الحسين يدعى الضرورة ههنا ويؤيده اختلاف الافعال التى هى متولدة باختلاف القدرة
الثابتة للعباد فالايد القوى يقدر على حمل ما لا يقدر على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله
تعالى لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوى بان يخلق الله الحركة
فى الجبل دون الخردلة وانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى الله تعالى بالقدرة الحادثة لا مباشرة
بل بتوسط افعال اخر والآمدى جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلايلهم واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه
الاول ورود الامر والنهى بها اى بالافعال المتولدة كما وردا بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال
فى الحروب والحدود وبناء المسجد والقناطير والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام
الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل فى الجهاد مع الكفار فانها كلها مامور بها وجوبا او ندبا
والايلام بما لا ينبغى ايلامه منهى عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها
والبحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة فى انها ليست مباشرة بالقدرة
فهى بواسطة الثانى المدح والذم فى امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب
وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله كما فى قولهم
حمل فلان الثقيل والم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز ففيه يحمل من الاسناد الحقيقى
فدل على ان الفعل منه والجواب بعد ما تقدم فى الافعال المباشرة من ان الامر والنهى والتكليف
بالافعال باعتبار انها دواع فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها وان استحقاق العبد للمدح والذم باعتبار
المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب ساير العاديات واما حديث النسبة فمبنى
على الظاهر بحسب العرف وكلامنا فى الواقع بحسب الحقيقة انه اى الجواب بعد ما تقدم منقوض اجراء العادة

بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك هذا الجار متعلق بقوله لا يكفي اي لم لا يكفي الاجراء
في جميع ما ذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتوليد عقيب الفعل
المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم وفي النسبة وان لم يكن هذه الافعال
مقدورة لهم ومتولدة من افعالهم واجاب الآمدي عما جعله وجها اول بما اسلفه في الافعال المباشرة
من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته موثرة في فعله
وكذا الحال في المتولدات قال والذي نخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على
حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز الفاعل عن السبب وبعد
موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونهما على حسبهما لم يلزم منه ان يكون
من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل مع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى
سبب والمتولد محتاج الى السبب مطلقا قطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق في خلق الافعال وهو
ان الاختلاف الى التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع
الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة وذلك ان نقول جاز ان
يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت
الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتائيدها ولما ابطلنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع
عليها فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع في ارائهم من الاضطراب والتنافي
الاول من تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع
مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسيط السبب والاجاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك
لان وجوده فيه بوجود سببه ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرة فقد جاز وجودهما فيه
مع اتحاد القدرة الموثرة فيهما وهما مثلان واجتماع المثلين محال في انه يفضي الى جواز حمل الذرة للجبل
العظيم بان يحصل فيه اي في الحمل من قدرة الذرة اعداد من الحمل موازية لاعداد اجزائه فيرتفع
الجبل بها اي بتلك الاعداد من الحمل وذلك محال ضرورة والجواب انه اي القول بامتناع اجتماعهما
يناقض اصلكم في جواز اجتماع المثلين فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم فصلوا
وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني
ثم نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليد الاجتماع والمثلين اذ قد يكون تاثيره بالمباشرة
في عين ما وقع بالتوليد مشروطا بشرط عدم السبب كما ان وقوعه توليدا مشروط بوجوده فلا يلزم
احتمال اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما بل يكون وقوع كل من المباشر والمتولد بدلا عن الآخر ويحتمل
ايضا وجها آخر وهو ان تاثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتوليد لا في غيره وذلك التاثير ليس الا على سبيل البدل

بما ذكر كيلا يجتمع تأثيران على شيء واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والموافق لذكر لفظ العبد

الثاني من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب ووافقهم ابو هاشم عليه في احد قوليه والا احتاج في فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى سبب من اسباب المتولدات وهو على الله تعالى مح والجواب ان ذلك اى لزوم احتياج الباري بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرة له وقد قال به ابو هاشم ايض في الغايب في احد قوليه وان منعه في الشاهد مطلقا مع انه اى الاحتياج الى السبب المولد لا يزيد على امتناع

وجود الاعراض بدون محالها اذ ههنا ايض يلزم احتياجه في ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والاعراض و

جوزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم في القول الآخر لما يحكم ويشهد به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تعالى بالمباشرة فيكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا والجواب ما سبق في فعل العبد من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون سببا له لجواز ان يكون الجميع لقدرة الله تع ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة

الثالث من الفروع قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعني انه اذا غفل من النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل من التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك بوجهين اشار الى اولهما بقوله بل هو اى تذكر النظر ضروري من فعل الله وليس مقدورا للبشر فلو وقعت المعرفة تابعة به اى بالنظر حال كونه متذكرا لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله ايض فامتنع التكليف بها وخرجت عن ان يكون مامورا بها وهو بط اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله ولانه اى تذكر النظر ح اى حين كونه مولدا لو ولد العلم ولو عارضته الشبهة اى لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضته الشبهة لانه لا معارضتها كهو بعدها وجواب الاول ما مر من انه مبني على ان التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسئلة خلق الاعمال وجواب الثاني لا نم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح وكلامنا فيه ولا يمنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر اى ان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله تعالى فيلزم من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل الله تعالى وذلك بط بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر لانه من فعل العبد ايض قلنا يلزمكم مثله في امساك الايد القوي للشيء الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة

عليه عن ان تحركه تلك الرياح سواء كان تحرك ذلك الشيء فعلا مباشرا للرب او متولدا من فعله الذي هو حركة
الرياح ثم ما هو جوابكم فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل
الا بالتوليد اذ لا يفعل وجود صوت الا بالاعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال
في الالم الحاصل من الآدمي ولو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب
والجواب لا نم انها اسباب بل جاز ان يكون شرطا لوقوعها من القدرة مباشرة وزاد ابو هاشم التاليفات على
الاطلاق بحقيقتها على المجاورة فيكون متولدة منها وجوابه ما عرفته آنفا ومنعه ابو علي في التاليف
القائم بجسمين هما او احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او ضم اصبعه الى جسم آخر وقال هذا التاليف
يقع بغير توليد بخلاف التاليف القائم بمحلين غير محل القدرة بجسمين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد
لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج مباين عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين
القائلين بالتوليد الخامس منها القائلون بالتوليد قسموا السبب المولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه
دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه اذا لم يمنع مانع فالاول كالمجاورة المولدة للتاليف
والوهاء اي تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة المولد للالم فانهما حال الحدوث لا حال البقاء
والثاني كالاعتماد اللازم للسفلي فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه
ودوامه قال الآمدي ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهاء في ابتداء كونه كهو في
دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في
الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو اخذوا خصوص الابتداء
او ما لازمه شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا
في الموت المتولد من الجرح اي الحاصل عقيبه بل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح
فنفاه قوم واثبته آخرون والثاني امر اعم لاصله في التوليد لان ترتب الموت على
الآلام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات والمثبت امر اعم للاجماع فان الامة اجمعوا
على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله تعالى والكتاب فان نصوصه دالة عليه قال
هو يحيي ويميت ربي الذي يحيي ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل
بالضرب وغيره من افعال العباد هل هي متولدة من فعله اولا وذلك كلون الدبس وطعمه
الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد
من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه آخرون وقالوا لا يقع شيء من الالوان ولا الطعوم من
العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من افعالهم والا لحصل ذلك الطعم او اللون بالضرب
ونحوه من افعال العباد في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتجانسة فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر

لم لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض
فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شيء منها في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك
الفعل الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه متولد من الاعتماد
وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهي وكانه اخذه من قول الحكماء سبب
الالم تفرق اجزاء الاتصال والوهي يتولد من الاعتماد وذلك لان الالم بقدر الوهي قليله وكثيره لا بقدر الاعتماد
ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم العضو القوي المكتنز وما هو لا لاختلاف
ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهي فان التفرق الحاصل منه في الرخو اكثر واقوى من الحاصل في المكتنز
فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهي لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف
اسبابها والجواب ان اختلاف الوهي المتفاوت في القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد
كاختلاف الالم المتفاوت من الوهي الواحد والصحيح كما في الانكار من الاعتماد الواحد اي في امر واحد متولد
من شيء واحد بلا اختلاف فيه فلم لا يستند هو اي اختلاف الالم على تقدير توليده من الاعتماد الى اختلاف
القابل كما استند اليه اختلاف الوهي على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهي المختلف الى الاعتماد
الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهي فان الرقيق الضعيف بذلك اولى فلم لا تجوزون
استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسيط الوهي بين الالم والاعتماد
لما لا يخفى والنقض يبطله اي يبطل تولد الالم من الوهي تفاوتا لا يوجد في الوهي كما يحصل براس
الابرة وما يحصل بزبانة العقرب فان هذين الالمين متفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي
الحاصل في الموضعين بل ربما كان يحصل من الوهي بزبانة العقرب اقل مما يحصل براس الابرة بكثير
مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا التاسع وهو اخير الفروع المذكورة في الكتاب هل يمكن
احداث الالم بلا وهي من الله تعالى ام لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى
متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي وتوليده اياه ومن جوز التوليد في افعاله تعالى
جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهي وتعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ان
يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بلا وهي او لا ويكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى
افراده ولذلك لم يذكره الآمدي المقصد الثالث في البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد عليه
الاجماع وهم يأولونها الاول الطبع قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله على قلوبهم والاكنة وجعلنا
على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال في قوله على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن
خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت
بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل

هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها بوجوه الاول وهو
للاوايل المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى آخر الآيات اى سماها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا عليها ومحجبا
عليها اكنة واقفالا ووصفها بذلك كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك
ووصفوهم بالانوثة اذا قررهم على الجعل التحقيق الثاني وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما وسمها اى وسم الله
قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرفها الملائكة فيميز بها الكافر من المومن وذلك لان الختم والطبع في
اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله في قلوب الصحابة سمة تميز بها عن قلوب الابرار وتبين تلك السمة
للملائكة فيذمون من اتسم به وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة تحقق بها ذمه
ولعنته من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه الثالث وهو للكعبي منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة
المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يوثر فيهم فلما لم يوفقوا لذلك اللطف فكانهم ختم على قلوبهم لان قطع
اللطف مانع عن دخول الايمان كما ان الختم مانع والطبع والاكنة مانع من الدخول الرابع وهو لبعض
اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن يمنع دخول
الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو اى ما ذكروه من التاويل مع الابتناء على
اصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسياتيك فساده
يبطله ذكر الله هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم ام لم
تنذرهم لا يومنون ختم الله على قلوبهم اى لا يومنون لاجل الختم وذلك لان ختم الله استيناف لبيان
السبب وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك اى لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع
وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص
لا يقتضي امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها الثاني من تلك الامور التي اولوها التوفيق والهداية
فان الشيخ الاشعري واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب
للوضع اللغوي لان الموافقة في الطاعة وخلق القدرة الحادثة على الطاعة تحصيل تهيئوا الموافقة
وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها
الحقيقي اعني خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة
وايضاح سبيل المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله تعالى واما ثمود
فهديناهم اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذي يبطله اى هذا التاويل
امور الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما اى في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهتدي
وبعضهم ليس كذلك والدعوة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلهما بها الثاني في
الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما

ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها بل في
وجود الانتفاع بها وعدمه الثالث كونه مهديا وهو ايضا من صفات المدح يمدح بها في التعارف دون
كونه مدعوا اذ لا يمدح به اصلا فلا يصح حملهما على الدعوة الثالث من تلك الامور الاجل وهو في الحيوان
الزمان الذي في علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق مائت باجله الذي قدره الله له وعلم انه يموت
فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال تعالى ما تسبق من امة اجلها
وما يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا بل تولد منه
موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا فعل الله تعالى وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو
اجله الذي قدره الله تعالى له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذي قدره الله تعالى له وادعوا
فيه اي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات
وانتفائها عند انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول
مائتا باجله الذي قدره الله تعالى له لمات وان لم يقتله فهو اي القاتل لم يجلب بفعله امرا لا
مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير
حق واستشهدوا ايضا بانه ربما يقتل في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في
الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه ولذلك اي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق
الكثير دون غيره ذهب جماعة الى ان ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع
باجل منسوب بالقاتل والفرق غير بين في الفعل لان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل
القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الاخر لولا الهرب من الالزام الشنيع وهو القدح
في المعجزات لما قالوا به وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب
موتهم بقتلهم في ساعة الى الله تعالى واذا كان فعله منه خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها
واماتته موت جماعة قليلة في لحظة واحدة اليه تعالى فلو امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير
دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع اليه والجواب ان
دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع في الوباء نعوذ بالله
من ذلك الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله فهو رزق له من الله حلالا
كان او حراما اذ لا يقبح من الله شيء ليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفي لما ادعي من تخصيصه بالحلال وذلك
لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا كان او حراما وربما قال بعضهم
ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الآمدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من
الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقال تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز

عندهم لانه يصده واما هم اي المعتزلة فيردوه بالحلال تارة فاورد عليهم وما من دابة في الارض الا على
الله رزقها فلانها حلال صادق عليها ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا منع من الانتفاع به فيلزمهم
ان من اكل الحرام طول عمره فالله تعالى لم يرزقه وهو خلاف الاجماع من الامة قبل جمهور المعتزلة وكل ذلك
الذي يرد عليهم ويلزمهم تاع عليهم فساد اصلهم في الحكم على الله بتجويز ولا يجوز وذلك الاصل هو القاعدة
الحسن والقبح العقليين فانهما منشاء للاباطيل الكثيرة متفرعة عليهما وابطلان الفروع اللازمة شاهد صدق
على بطلان اصلها الخامس في الاسعار وهي الرخص والغلاء المسعر هو الله على اصلنا كما ورد
في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام فقالوا سعر لنا يا رسول الله
فقال المسعر هو الله واما عندهم فتختلف منه فقال بعضهم هو اي السعر فعل يباشر من العبد ويعبر
ذلك الا سوا اعضهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو فعل متولد من فعل الله وهو
تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تعالى المقصد الرابع انه تعالى مريد لجميع
الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحق واتفقوا
على جواز اسناد الكل اليه تعالى جميعا فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى لكن اختلفوا في التفصيل منهم
من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد لله تعالى لايهامه الكفر وهو ان
الكفر والفسق مامور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب
التوقف عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمه هي في الاسناد تفصيلا و
ذلك الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص ان يقال
الله خالق كل شيء ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها
مخلوقة لله تعالى اتفاقا وكما يقال له ما في السموات وما في الارض اي هو مالكها ولا يقال
له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه تعالى ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر و
الفسق معصية معاقبا عليها قالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله غير الارادة الحادثة عند من
اثبتها واما افعال العباد فهو مريد للمامور بها كاره للمعاصي والكفر وتفصيلا ان فعل
العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبالعكس والمندوب يريد وقوعه
ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة
لنا انه مريد الكائنات باسرها فلانه خالق الاشياء كلها لما مر من استناد جميع الحوادث الى
قدرته تعالى ابتداء وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات
مقدورة له تعالى فلا بد في تخصيص بعضها بالوقوع باوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة
بدا يفتقر اليه فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر ولا بد منها اي من الصفة المرجحة

في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص بعض الموجودات باوقاتها واما انه غير مريد لما
لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم
جهلا والله تعالى اعلم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان
يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عجزه له قصوره عن تحقق ارادته ولانه لا يتصور منه اي من العالم
باستحالة الشيء صفة مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة
وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد الله مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان
المؤمن فان احد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا بد لترجيح الصفة معه وبقصد هذا الذي هو مذهبنا اجماع
السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن
فان هذا مروي عن النبي عليه السلام وقد تلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج ايضا
وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بافعاله تعالى او بما ليس بافعال العباد الاختيارية كما اول
به المعتزلة ويدفع هذا الوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شانه والاول ما شاء
الله كان دليل الثاني وهو انه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض
الى قولنا ما لم يكن لم يشاء الله والثاني ما لم يشا لم يكن دليل الاول لانعكاسه بتلك الطريق الى
قولنا ما كان فقد شاء الله احتجوا اي المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية
الاول لو كان تعالى مريدا للكفر الكافر وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء
سفيها فيلزم السفه في احكام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نم ان الامر بخلاف
ما يريده سفه وانما كان كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به توضيحه وجوه
ثلثة الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يامره ولا يريد منه الفعل اما الاول وهو ان الصادر
منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما الثاني وهو انه لا يريد
الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريده الامر الثاني
انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يامره
بفعله تمهيدا لعذره ويريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف
ما يريده ولا سفه فان قيل ههنا الموجود صورة للامر لا حقيقة فان العاقل لا يامر بما يؤدي حصوله الى
هلاكه اجيب بانه قد يامره به اذا علم انه لا يحصل وكان بالامر به فايدة بخلاف الارادة فانها لا يتعلق
به اصلا الثالث ان الملجأ الى الامر قد يامر ولا يريده فعل المامور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيها الثاني من وجوه
استدلالهم لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان فعله واتيانه به موافقا لمراد الله فيكون طاعة مثابا به وانه باطل بالف
من الامرين قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانفكاكها منه في الصور المذكورة فال

الآمدي يدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد الشخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة
المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد مطيعا له وكيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان
مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة وقد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر لان القول الثاني
ينبئ عن الرضا بالكفر دون الاول وهو لفظي لا طائل تحته الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه و
والرضا بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضا بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضا
بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعني ان
الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه
به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس اي الرضا انما هو باعتبار النسبة
الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا على اعتبار
صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء اخر اذ لو صح ذلك يوجب باعتبار الايجاد
وهو باطل اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراده ممتنع عندكم كان الامر بالايمان
اي بالايمان ممتنع الصدور عنه قلنا الذي يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقا
للقدرة الكاسبة عادة اما لاستحالته في نفس الامر كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة
صدوره عن الانسان في مجاري العادات كالطيران في الجو لا ما لا يكون مقدورا بالفعل
للمكلف به والايمان نفسه امر مقدور يصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن مقدورا
بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع
التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا فهذه دلائل العقل لهم وربما احتجوا بآيات
تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله تعالى
ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد اسندوا الكفر [illegible]
قبائحهم الى ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها
وذمهم عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي ودفعا
لدعوته وتعللا بعدم اجابته وانقياده لا تفويضا للكائنات الى مشية الله تعالى فما
صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك ذمهم بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي في
وجوب الطاعة واتباعه دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال آخر
قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهديكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم
الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فانها تدل على ان كل ما كان سيئة اي معصية

فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا قلنا اراد كونه مكروها للعقلاء بسكر انهم مع تجابيهم
عنها وانهم فخاصة امر فيها فليس قوله عند ربك سطرا فالمكروه او اراد كونه كونه منهيا عنه مجازا وانما
يرتكب هذا التجوز توفيقا للادلة اي جمعا بين ماذكرناها من الدلائل الثالثة وما الله يريد
ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كاين بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله تعالى
قلنا اي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كاين ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد و
لا كاين بل تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة
والله لا يحب الفساد والفساد كاين والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة
وهي ما لا يتبعها تبعة ومواخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة لا يرضى لعباده الكفر والرضا
هو الارادة قلنا الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض ويواخذه به ويويده
ان العبد لا يريد الالام والامراض فليس مامورا بارادتها وهو مامور بترك الاعتراض فالرضا
اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة ثم هذه الايات معارضة بايات اخرى هي اول على المقصود الى
هي هي سلي لو شاء لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء لهدى الناس اجمعين الثالثة
ولو شاء الله يهديهم على صراط المستقيم المشية في هذه الآيات ونظايرها على مشية القسر والالجاء وليس بشيء
لانه خلاف الظاهر فهي ان يشاء الله يهديهم يقوم عليه والرابعة اولئك الذين لم يرد ان يطهر قلوبهم و
تطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله تطهير قلوبهم بل بلوثهم نجاسة الكفر بها في الحيوة الدنيا ويزهق انفسهم
وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد لله تعالى والسادسة ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس و
المخلوق لها لا يراد ايمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة الكائنات ولا دالة على ارادة المعاصي بل
على انه اذا اراد شيئا كونه على ايسر وجه ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد الله
تعالى اذ لو كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا اردنا التكوين فيختص بافعاله
ولا يتناول المعاصي على رايهم وذلك اي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير خاتمة
المقصد الرابع في نقل راي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه كالعقول والافلاك او خيره
غالب فيه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذا الالم كثير و
اللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فلا
شيء منها موجود ولما كان لقائل ان يقول لما ذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله ثم لا يمكن تجريد
العالم عن الشرور بالكلية لان ما يمكن برائته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة يلزمها شرور
قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو لازم له ممتنع فكان الخير واقعا بالقصد الاول داخلا في القضاء دخولا

اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالعرض وداخلا في القضاء دخولا بالتبع والعرض وانما التزم فعله اي فعل
ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حيوة العالم لئلا
ينهدم به دور معدودة او لا يتألم به سائح في البر والبحر ويرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت
سلم باقي البدن والا سرى الفساد اليه فانه يأمر بقطعها ويريده تبعا لارادة سلامته عن الهلاك فسلامة البدن
خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يريده وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد
حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند
الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام
وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها و
القدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء
والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها
الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم المقصد الخامس في الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي
تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن
وكفعل الله تعالى فانه حسن بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انها لا توصف بحسن وقبح باتفاق الخصوم
وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي
حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل
ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار الحسن قبيحا والقبيح
حسنا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب والوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما العقل والفعل حسن او
قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له او لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن
والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في
الحسن والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص والاحوال كان للشارع ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه وقبحه في
نفسه ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد
فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقصان فالحسن كون الصفة صفة كمال و
كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف
به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له
بالشرع الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا
ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة

وما خلا منهما لا يكون شيء منهما وذلك ايضا عقلي اي مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فانه قتل
زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فقيل هذا الاختلاف على انه امر اضافي
لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث
تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا او الذم والعقاب كذلك فيما يتعلق المدح والذم وترك الثواب
والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء
منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة والمقبحة قد
يدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف
وقد يدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر
ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كصوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة
كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع
عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم
اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها يقتضيهما وذهب
بعضهم من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا
ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب
ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل
يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن
الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم
اليتيم تأديبا وظلما واحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدية قول ابي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم
بحاله ان يفعله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بقبح وحسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة
ممن لم يبلغه دعوة نبي او ممن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر ممن شأنه ان يجهل فانه
متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية قوله او بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء وتبعه في
تبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له احدهما انه فعل يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك
لانا نعلم انه ليس له ان يفعله وثانيهما انه فعل هو على صفة تؤثر استحقاق الذم اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به ان يفعله

والذم قول او فعل او ترك قول او فعل لنا وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن
ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا ومن الخصوم بيانه اي بيان كونه مجبورا

ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك هو الجبر لان الفعل ح واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف
وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح وجوده على عدمه كان ذلك
الفعل ح اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة
جازمة ترجحه وان توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا نقلنا الكلام الى
صدور ذلك المرجح عنه وتسلسل وهو مح ووجب الفعل عنده اي عند المرجح الذي يتوقف عليه والا جاز
معه الفعل والترك فاحتاج ح الى شيء مرجح آخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان
اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه وتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك
المرجح اضطراريا وعلى التقدير الآخر اعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا اضطراريا فلا اختيار للعبد
في افعاله فيكون الفعل العقليين كشي منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لا حكم
للفعل واما عند المعتزلة وغيرهم فالافعال الاختيارية فان قيل هذا اي استدلالكم على كون العبد
مجبورا نصب الدليل في مقابلة الضرورة العقلية بالفعل الاختياري يعلم ان له اختيارا في افعاله ويفرق بين
الاختياري والاضطراري منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه اي دليلكم ينفي قدرة
الله تعالى لاطراد الدليل في افعاله والمقدمات بالمقدمات والتقرير بالتقرير فيقال ان لم يتمكن من الترك
فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على المرجح الى آخره فقد انتقض التعريف المذكور بافعاله تعالى وايضا فانه
اي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين ينفي ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف
واذا كان مجبورا لم يثبت عليه التكليف لانه تكليف ما لا يطاق ونحن لا نجوزه وانتم وان جوزتموه فلا تقولون
بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك اي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا
ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو
جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفي الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش
والنائم والمغمى عليه لا يوصف في الشرع بحسن وقبح ويستلزم ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق
ولا قائل به وايضا فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد داع له يقتضي اختياره الموجب الفعل وذلك لا ينفي الاختيار
بل يثبته وهذا السؤال هو المحل وما قبله اما نقض او في حكمه قلنا اما الاول فان الضروري وجود القدرة والاختيار
لا وقوع الفعل بقدرته واستدلالنا انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة واما الثاني
وهو النقض بافعال الباري فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا بمرجح اتفاقي لا اختياري انما هي مقدمة
الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين بان قدرة العبد لا تؤثر في الفعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي ونحن
لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد طرفي الفعل لا داعي عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه
اختياريا كما تقدم في مسألة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين واذا لم نقل بهذه المقدمة

لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى وايضا على تقدير صحة هذه المقدمة نقول ليس هذا الدليل بعينه جاريا في فعله
تعالى لانا نختار انه يمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل
في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة
بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله فمرجح
فاعليته تعالى قديم هو ارادته تعالى وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقان بالفعل في وقت مخصوص فان
قلت افلا كان المرجح القديم ان وجب الفعل نفي الاختيار والا جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى
فيكون اتفاقيا قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة الى ذاته
بخلاف ارادة العبد للفعل الاختياري اذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه
من شائبة الايجاب فلا يحتاج الفعل الاختياري القديم الى مرجح آخر حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث
دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان
غيره كان هو مجبورا في فعله واما الثالث وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا في الواجب
الشرعي تاثير القدرة الفاعل فيه عما يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة اي يكون مما يقارنه القدرة
والاختيار في الجملة ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم اذ لا بد فيه من تاثير القدرة فلا يتجه علينا النقض
بالشرعي واما الرابع وهو الحل فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبورا او مضطرا ان العبد غير مستقل
بايجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعي وموجب الفعل يحصل اي ذلك الداعي مع ما يترتب
عليه له بخلق الله تعالى اياه وقد بيناه اي عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف في عدم الحكم بالحسن والقبح
عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في العبد كما قاله الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض
اصحابه كامام الحرمين في كونه مانعا من حكم الفعل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب
للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا الثاني من الوجهين وانما ينهض حجة على غير الجبائي لو كان قبح الكذب ذاتيا
اي لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول
عن الذات وهو ظ واللازم بط فانه اي الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي من ظالم
بل يجب الكذب ح لانه دفع الظالم عن المظلوم وذم تاركه قطعا فقد اتصف الكذب بغاية الحسن وكذا
يحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما فقال يحسن والواجب هو عصمة والانجاء و
قد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان ياتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى
آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمة قيل ان في المعاريض لمندوحة
عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يضيق السائل
عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على

عدم القصد بالكلية او على قصد اي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شئ من الاخبار فلا يكون شئ
منها كذبا اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير به صادقا واذا حسن الكذب
ههنا قبح الصدق لانه اعاد للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في ساير
الافعال وللاصحاب في ابطال الحسن والقبح العقليين مسالك ضعيفة نذكرها وننبه على وجه
ضعفها احدها من قال لاكذبن قبيحا على ذاته فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما
قبيح فتركه حسن مع انه اي تركه يستلزم كذبه بفعل الاختياري وهو القبح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا
وقبيحا معا وهو بط قطعا فتعين الاول وهو ان يكون فعلا ذاتيا لانقلابه حسنا وهو المط قلنا لا نم ان
مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهته فيه وانه غير ممتنع فيكون عند الكلام الواحد
من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله امس
قبيحا ويشتمل ذلك جائز عند الجبائيين القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم
كما ان الوجه الثاني كذلك او يتجه ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا
على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك او يلتزم قبحه اي قبح كلامه في الغد مطلقا
لانه قبيح لعله لذاته ان كان كاذبا واما لاستلزامه القبيح ان كان صادقا وانت خبير بان انقلاب الحسن
والقبح انما ينافي على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان
مذهب المعتزلة كلها الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار لم يكن زيد فيها فقبح هذا القول اما
لذاته وحده او مع عدم كون زيد في الدار اذ لا قايل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه
قبحه وان كان زيد في الدار والثاني لاستلزامه كون العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه بشرط العدم
كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالث قبحه اي قبح الكلام الكاذب لكونه كاذبا ان قام
بكل حرف منه فكل حرف كذب اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لان الكذب
من صفات الخبر وبطلانه ظ وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها اي ترتب الحروف وتقضي
المتقدم منها عند حصول المتاخر واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي
هو صفة ثبوتية فالمصدر وفي نفس القبح بل هو قايم بكل حرف ومجموعها واما الآمدي فانه قال لو كان الخبر الكاذب
قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لآحادها والاول باطل لان ما لا وجود له يتصف بصفة
مقتضية لامر ثبوتي لان المقتضي له لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة العدم والثاني باطل لان مقتضي القبح
في الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو مح قلنا هو اي القبح من صفات
النفسية لا من صفاته المعنوية فلا تستدعي صفة تكون هو معللا بها كما هو مذهب بعضهم القايلين بان حسن الافعال
وقبحها لذواتها لا لصفة حقيقية قايمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الآمدي واما على تقرير الكتاب فينبغي ان يقال

ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اي مستندا الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع انفكاكه عنه
او يقوم القبح بكل حرف على انضمام الاخر اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب او يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا فانهم
جوابكم فيه فهو جوابنا في قيام الفعل القبيح على ذاته اي كون الفعل قبيحا ليس نفس ذاته ولا جزءا منها
لتعقلها دونه بل زائد عليها وانه موجود قايم بالمعدوم فيلزم ح قيام المعنى الذي هو
القبح بالمعنى الذي هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدماته من ان نقيض العدمي لا يجب ان يكون ثبوتيا
و ارتفاع النقيضين انما يمتنع في الصدق دون الوجود ايضا لا نم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم
يقم عليه دليل كما عرفت مع انتقاضه بالامكان والحدوث ثم ان هذا الدليل الذي اوردتموه على كون
القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين الخامس هذا القبح حاصل قبل الفعل والا كان ليس له ان
يفعل قلنا لا ان ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده لم لا يكون كذلك ويلزم ح قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم
لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل
حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس شيء منهما حاصلا قبله قلنا لا نم ان القبح او علته
حاصل قبل الفعل بل الحكم العقل باتصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم هو المانع من فعله والاقدام
عليه لا اتصافه بالقبح وبما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقررة في الازل فيصح عندهم
اتصافها بالصفات الثبوتية ثم للمعتزلة في المسألة طريقان حقيقيتان وطريقان الزاميان اما
الحقيقيتان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء
بغير حق وكذلك يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع
الايذاء وليس ذلك الجزم منهم بالقبح او الحسن بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين
بدين اصلا كالبراهمة ولا بالعرف اذ العرف يختلف بالامم على حسب اختلافهم وهذا الذي
ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة متطابقون عليه والجواب ان ذلك اي جزم العقلاء كلهم بالحسن
والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم بلا نزاع
لانا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع على انه قد يقال جاز ان يكون
هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض
واستوى فيه الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز
في عقله لما اثره كذلك وكذا من راى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه
مال الى انقاذه قطعا واستغرق في ذلك طوقه وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما ان كان المنقذ طفلا
او مجنونا وليس ثمه من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع او دفع ضر بل ربما يتضرر
فيه بتعب ومشقة فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه والجواب اما

اختيار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من
ذلك ان لا يستويا بحقيقتهما فاختيار الصدق لملائمته لتلك المصلحة الا لكونه حسنا تاما واما حديث الانقاذ
فلان رقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه اي يتخيل نفسه
على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدر عليه فيجره ذلك الى استحسانه من غيره في حق الغير اما المعتزلة فان
الزاميان فاحدهما قالوا لو حسن من الله تعالى كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح
انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى لحسن اي لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك ابطال
الشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا فلا يمكن ح تمييز النبي عن المتنبي
فلا يثبت لنا الاحكام الشرعية وينتقض فائدة البعثة وانه باطل اجماعا ولحسن منه ايضا خلق المعجزات على
يد الكاذب وعباد الحجة الذي هو سد باب النبوة والجواب ان مدرك امتناع الكذب منه تعالى
عندنا ليس هو قبحه العقلي حتى يلزم من انتفائه فيجب ان لا يعلم امتناعه منه او تجويز ان يكون له مدرك
اخر وقد تقدم هذا في مباحث كونه تعالى متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا يتوقف
على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقايضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من
ظهرت المعجزة على يده مع ان الكذب ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وسيأتي وثانيهما الاجماع على تعليل
الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد فلو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع
تعليل الاحكام بها وفي ذلك سد باب القياس وتعطيل الشرع الواقع من الاحكام والجواب انا
سلمنا ان مدار العقل بمعنى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء لما عرفت من ان المصلحة
والمفسدة راجعتان الى ملائمة الغرض ومنافرته ولا نزاع في انه عقلي نعم رعايته تعالى في
احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا ووجب عليه عندكم بناء على اصلنا
واصلكم وقد تشبث بلزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح
شرعيين وقد مر في باب الرابع من الموقف الاول

التفريع

اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام الخمسة
وما ينتهي اليها للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من
الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة
فواجب وفعله حرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اي وان لم
يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا
يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل اذ لم يعرف منه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال في جميع

تلك الافعال اعني دليل الحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام
فيما قبل الشرع قياسا على الشاهد والجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب والضرر منه التصرف
في ملك الشاهد مستفاد من الشرع ودليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح
كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والتنظر في مرآته والجواب ان الاصل ثبت بالشرع
فلا نحكم الفعل فيه وفي الاصل بالمعنى المتنازع فيه بل انما نحكم فيه بمعنى الملايمة ونحوها
ذو المصلحة وثانيهما انه تعالى خلق الجسد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها
فالحكمة تقتضي اباحتهما اي اباحة الانتفاع بها والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك الحكمة بالعقل
وما هو الا لمن يعرف غيره من البحر انه يشرف ليدفع عليه المهالك اترى الحكم العقلي يمنع الكريم الاكرم
منه من تخليقه والتعرض بالهلاك كلا والجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه ليثاب على ذلك
وهذه منفعة جليلة او خلقه لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الاباحة اذ لا
منع منه مباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه فانما
يتجه هذا اذا اشترط اذن الشرع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف
الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم اي هناك خطر او اباحة لكنا لا نعلمه وهذا
اشمل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكليف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم
لا لتعارض الادلة او قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه

السادس اعلم ان الامة قد اجمعت اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب
واما المعتزلة فمن جهة انه ما هو قبيح منه تركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف في علة الحكم المتفق عليه
فرع المسألة المتقدمة اي قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه وبوجوب الواجب عليه
الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ومن نفى ابطل
حكمه ومنا فانتفيا عندنا لانه تعالى حاكم يحكم بما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح
منه واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا فنذكر ههنا ونبطل بوجوه مخصوصة بها
وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى
الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها
اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف منتقض بانه لو
فانا نعلم لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين كان
اللطف اعظم وانتم لا توجبونه على الله تعالى بل تجزمون بعدمه فلا يكون واجبا عليه الثاني من الامور التي اوجبوها

الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا
كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه قبيح خصوصا
بالنسبة الى الحكيم واما لغرض اما عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ
واما في الآخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد الكريم واما نفعه وهو المطلوب لان ايصال
ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض فيقال لهم الطاعة التي كلف بها لا تكافي النعم السابقة المتناهية
وعظمها وحقارة افعال العباد وقلتها بالنسبة اليها وما ذاك الا كمن يقابل نعما لملك عظيمة بما لا يحصر
بتحريك انملة فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه واستحقاقه اياه واما التكليف فنختار انه لا لغرض
ولا استحالة فيه كما سيجيء او هو ضرر قوم كالكافرين ونفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك
على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب
على المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له
عبدان مطيع وعاص وفيه اي وفي تركه ايضا اذن للعصاة واغراء لهم بها وذلك لانه تعالى ركب فيهم
شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب المعاصي عقابا بل يجوز الاخلال به بل جوز ترك
العقاب لكان ذلك اذنا من الله تعالى للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل
صدوره من الله تعالى فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل وترك
العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي وحديث الاذن والاغراء مع رجحان
ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن
واغراء وانما يلزم او لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا
مرجوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما
الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الاتيان فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب
في الدنيا والآخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى
حكاية تجر بالقلع على هذه القاعدة القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه قال الاشعري لاستاذه
ابي علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال
يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يعاقب ولا يثاب فقال الاشعري فان قال الثالث
يا رب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المومن قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت
وافسدت فدخلت النار فقال يقول الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت الجبائي
فترك الاشعري مذهبه الى مذهب الحق الذي كان عليه السلف وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة
واشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه الخامس من تلك الامور العوض على الآلا

كأنهم قالوا الالم وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحد لم يجب على الله عوضه والا اي وان لم يقع
جزاء فان كان الايلام من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من
حسناته واعطى المجني عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المولم عن ايلامه
او تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه اي بانقص من ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه ثم بناء
على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض المعرف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال
اختلافات ركيكة يشاهد فساده اي بفساد الاصل الاول قال طائفة كابي هاشم واتباعه جاز ان يكون
العوض في الدنيا اذ لا يجب دوامه وقال آخرون كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم بل يجب ان
يكون في الآخرة لوجوب دوامه كالثواب وذلك لان انقطاعه يوجب الما يستحق عوضا آخر ونبه على تجويز الانقطاع
الثاني هل يدوم اللذة الملتذ به عوضا كما يدوم الثواب او ينقطع اي هل يجب دوامها ويجوز انقطاعه
وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث هل يحبط العوض بالذنوب اولا فمن قال بالاحباط
تمسك بانه لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق والكفر
والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى عوض اهل النار يسقط ويتفرق بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك
بتفريق جزء الساقط على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا ابتداء
بلا سبق الم ام لا يجوز الخامس على الجواز هل يدوم للعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضل
تحاشيا للتي السادس على المنع هل يدوم للعوض عوضا زائدا لا يكون لطفا له ولغيره او يصير ذلك الايلام عبثا لخروجه
عن القبيح يعني ان المانع من جواز التفضيل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام بمجرد التعويض
واعتبر آخرون ان يكون مع التعويض شيء آخر وهو ان يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم
صرحوا بان العوض من الله يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل تلك الالم لاجل ذلك العوض من
الله هذا والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الايلام بمجرد التعويض كالجبائي وابي
الهذيل وقد مارة المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الايلام الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها الطافا
في زجرها وفي غواتيه وذهب عباد الضمري الى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو هاشم الى ان
الآلام لا يحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله عنه انه لا ينفعه الا بجهة التعويض
الى غير ذلك فعليك بالتأمل بمطالعة ما في الكتاب السابع البهائم هل يعوضها بما لحقها من الآلام الشاقة مدة حيوتها
وميتازيها عن امثالها التي لا يقاس شلها او لا يعوض وان عوضت فهل ذلك التعويض في الدنيا
او في الآخرة واذا كان في الآخرة فهل هو في الجنة او في غيرها وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل
انه جزاء وانه دائم غير منقطع هذه اختلافهم على ان منهم من انكر لحوق الالم البهائم والصبيان مكابرة
وتبريا من التزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها المقصد السابع تكليف ما لا يطاق

جائز عندنا لما قدمنا آنفا في المقصد السادس من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء بل يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي
الى اقصى البلاد وعبده الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كأمر الجماد الذي لا شك
في كونه سفها واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدمه او وقوعه او تعلق ارادته واخباره
بعدمه فان مثله لا يتعلق القدرة الحادثة به لان القدرة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل الكل واحد منهما
قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه
مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المامور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة
واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم وجواز التكليف به فرع تصوره
وهو مختلف فيه فمنا من قال لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك
من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا لان المطالب لثبوت شيء لا بد ان
يتصوره اولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو اي التصور على وجه الوقوع والثبوت منتف ههنا اي
في الممتنع لنفس مفهومه وانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء
على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشيء آخر كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصورا
للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم او محقق هو اجتماع
الضدين او بالتشبيه بمعنى انه يتعقل ... اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم لم يجابان مثله لا يكون بين الضدين
وذلك اي تصوره على احد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير وقوعه وثبوته ولا سنح
له صرح ابن سينا به اي بان تصوره كذلك كما نقلنا عنه في باب العلم ولعله معنى قول ابي هاشم العلم بالمستحيل
علم لا معلوم كما اشرنا اليه هناك ايضا ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم اي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته المرتبة
الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه
بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا يتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام
لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى
السماء فهذا اي التكليف بما لا يطاق عادة يجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبناء على ما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع
فيه يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع
بين المتناقضين نصب الدليل في غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد وللقائل ان يقول ما ذكر
من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر
بان منهم لا يجوزونه **المقصد الثامن** في ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض

اليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم
على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت
الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا لنا في اثبات مذهبنا بعد
ما بينا من انه لا يجب شيء على الله تعالى فلا يجب ان يكون فعله معللا بغرض ولا يقبح منه شيء فلا يقبح
ان يخلو افعاله عن الغرض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اعني
وجوب التعليل ووقوعه تفضلا احدهما لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان
هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك
لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له
بالفعل على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكلما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل
واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه فان قيل لا نسلم
الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون
عائدا الى غيره فلا يلزم فليس يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من
يفعل لغرض منه بل ذلك في حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى
عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك قلنا نفع غيره والاحسان
ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام لانه تعالى يستفيد بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له
وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول كيف
يدعى وجوب تعليل افعاله تعالى بمنافع العباد وانا نعلم ان خلود اهل النار في النار من فعل الله تعالى ولا نفع فيه لهم ولا
لغيرهم ضرورة ثانيهما اي ثاني الوجهين ان غرض الفعل امر خارج يحصل تبعا للفعل وبتوسطه اي يكون للفعل دخل في وجوده
وهذا انما يتصور في افعاله اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بينا فيما سلف فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث لا فعاله صادرا
عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة لا غرضا لفعل آخر له مدخل في ابتداء وجوده بحيث لا يحصل
ذلك الشيء الا به ليصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض من افعاله
وآثاره غرضا اولى من البعض الآخر اذ لا دخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها باسرها
اليه على السواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في افعاله اصلا وايضا اذا
عللت افعاله بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود بنفسه والا تسلسلت الاغراض الى
ما لا نهاية لها ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه غرض آخر لانه خلاف ما فرض واذا جاز ذلك
بطل القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه قد يقال
لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري احتجوا اي المعتزلة على وجوب الغرض في افعاله تعالى

بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة تجب تنزيه الله تعالى عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه
عنه فلا بد اذن في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا في جوابهم ان اردتم بالعبث ما لا غرض
له فيه من الافعال فهو اول المسألة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم
تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا نجديكم نفعا وان اردتم بالعبث امرا آخر فلا بد لكم اولا من تصويره اي
تصوير ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونتصوره ثم لا بد ثانيا من تقريره اي بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل
على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة على امتناعه اي استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم
الآخر على الله سبحانه حتى يتم مطلوبكم وقد يقال في الجواب للمعتزلة ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع و
افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على
اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا يكون اغراضا ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون
غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد
من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية

تذنيب اذا قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى فما الغرض في هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع
فيها لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض منها عائد الى العباد وهو تعريض العبد
للثواب في الدار الآخرة وتمكينه منه فان الثواب العظيم اي منفعة عظيمة دائمة مقرونة بتعظيم اكرام وهو اي التعظيم
المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا يرى ان السلطان اذا امر رذالا واعطاه من المال بلا بدل
تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه
مع ذلك اذا نزل وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر حشمه بتقبيل انامله استقبح من ذلك وذمه العقلاء
ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال و
اكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن منه ان يتفضل عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به فيقال
لهم لا نسلم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك اصلا ولا نسلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من
الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل به كما تفضل على عباده بما لا يحصى من النعم في الدنيا وانت خبير بان المستقبح عندهم
هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع ولا يجدي دفعه وان سلم قبحه من الله تعالى
ايضا فيمكن التعريض له اي للثواب بدون هذه المشاق العظيمة وليس الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا
لها الا يرى ان في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصوم
وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي من ظالم يريد العبادات وان كانت اشق عليها وما يروى من ان افضل العبادات
احمزها اي اشقها فذلك عند التساوي في المصالح فلا ينافي ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة
واعظم فائدة واذا امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض ثم انه اي

ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب اكثر من هذا اي التعريض للعذاب بل نقول ان الثاني اكثر من الاول
لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم يكن المنفعة اكثر من المضرة لم يصلح تلك المنفعة لان يكون غرضا للحكيم العليم
باحوال الاشياء كلها الآتي بالافعال على وجوهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف المرصد السابع في اسمائه
تعالى وهي منتهى مباحث الالهيات وفيه مقاصد المقصد الاول الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء
ولا شك انه اي تخصيص الاسم بالشيء مغاير له اي للاسم كما تشهد به البديهة وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقوض
فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم الى ان التسمية عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء
كما سيجيء عليك ولم يلتفت اليه المص وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك
عاقل في انه ليس النزاع في لفظ فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على
احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام هو الذات باعتبار صادق عليه عارض له ينبئ عنه
فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اي مدلوله عين المسمى اي ذاته من حيث هي هي نحو الله
فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره و
لا شك انها اي تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته
ومن مذهبه انها اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك
الصفة قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي
نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل
اسم هو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف
بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق فان المسمى
ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه
الذي ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتاخرين
من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل
منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر انما هو في لفظ اسم وانه يطلق
على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين
المسمى كلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى تبارك
اسمك اي مسماك وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا البحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازي المشهور
عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه هو التسمية وعن الامام الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها
متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسألة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع
له ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم

اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما للفظ فالتغاير
الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسئلة المقصد الثاني في اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي يطلق
على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هي او من جزئها او من وصفها الخارج
او من الفعل الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق ثم ننظر ايها يمكن في حق الله تعالى اما الماخوذ من
الذات فمتفرع تعقلها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن
ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم يعني فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان
تعقل وتفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يتعقل
ذاته بوجه من الوجوه ويوضع الاسم لخصوصه ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن
مفهوم الاسم على ما عرفت من ان لفظ الاسم علم له موضوع للذات من غير اعتبار معنى فيه واما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان
فمحال عليه تعالى لما بينا من ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور له جزء حتى يطلق اسمه عليه واما الماخوذ من
الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا
كالماجد بمعنى العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس واما الماخوذ من الفعل فجائز في حقه تعالى فهذه الاقسام المذكورة للاسم
هي اقسامه البسيطة وقد يتركب ثبوتيا واكثر وسيعلم اشتمالها فيما يليه من المقصد المقصد الثالث تسميته تعالى
بالاسماء توقيفيه اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات وانما النزاع
في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية
او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال
في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم
يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه ومن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة
ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لانه علم مانع من الاقدام
على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة
ادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطبيب يتناول علما ماخوذا من التجارب الى غير ذلك من الاسماء
التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق
بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم
الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والذي
ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد في الصحيحين ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدة
من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما
قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب

والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج الى
غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه اسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام
والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها او المراد او اما
ضبطها حصرا وتعدادا او علما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة فيحصيها احصاء مجموعا في دخول الجنة فنقول الله
وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره اي لا يطلق على غيره اصلا قيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل
وسيبويه وروي عن ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي رحمهم الله وقيل مشتق اصله الاله حذفت
الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله بفتح اللام اي عبد وهو المراد من قوله اذ التقييد وقيل الاله ماخوذ من الوله
وهو الحيرة ومرجعهما صفة اضافية هي كونه معبودا للخلائق ومحارا للعقول وقيل معنى الاله هو القادر على
الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد وقيل من لا يصح التكليف الا منه فمرجع
على هذين الوجهين سلبية فعلية والصحيح ان لفظ الله على تقدير كونها في الاصل صفة القلب علما مشعرا
بصفات الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم هما بمنزلة الندمان النديم اي مريد الانعام على الخلق فمرجعهما
صفة الارادة وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع صفة فعلية الملك اي يعز من يشاء او يذل
من يشاء اي ولا يذل اي ممتنع ازالة فمرجعه صفة فعلية سلبية وقيل معناه تام القدرة فصفة القدرة مرجعه القدوس اي المنزه
عن النقائص على الوجهين السلام اي ذو السلامة عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية
وقيل معناه منه وبه السلامة اي هو المعطي السلامة في المبدأ والمعاد ففعلية وقيل المسلم على خلقه
اذ قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن هو المصدق لنفسه فيما اخبر به كالوحدانية مثلا في
قوله شهد الله انه لا اله الا هو ولرسله فيما اخبروا به في تبليغهم عنه اما بالقول نحو قوله تعالى محمد رسول الله فصفة
كلامية او بخلق المعجز الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية
ففعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الاكبر اما بفعله وايجاده الامن والطمانينة
فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية المهيمن اي الشاهد وفسر
كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية وقيل
معنى المهيمن الامين الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسياتي معناه العزيز
قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل لا يحيط عن منزلته ويقرب من هذا تفسيره بالذي
لا يرام والذي لا يخالف والذي لا يخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول
مشتق من عز الشيء يعز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلد اذا تعذر
وما حصل الاكل يرجع الى صفة سلبية وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة
فعلية هي التعذيب او الاثابة وقيل القادر والعزة القدرة والغلبة ومنه المثل من عز بز اي من قدر وغلب سلب

الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اى المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظيم اى اصلحه وقيل من
الجبر بمعنى الاكراه يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه اى يجبر خلقه ويحملهم على ما يريده فمرجعه على المعنيين
صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال فانه سبحانه وتعالى متعال عن ان ينال له يد الافكار او يحيط به درك
الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدى من ان تنال اعلاها فمرجعه الى صفة اضافية مع
سلبية وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذى لا يتمنى ما لا يكون ولا يتأسف
على ما لم يكن فمرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس رضى الله عنه ثم
فسر المص العظيم بقوله اى انتفت عنه صفات النقص فمرجعه صفة سلبية وقيل اى انتفى عنه تلك الصفات
وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل فى معناه ما قيل فى
معنى العظيم وقال الغزالى المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه
الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله تعالى وان كانت كاذبة
كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارى معناهما واحد اى المختص باختراع الاشياء المصور
المختص باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال
الغزالى قد يظن ان هذه الاسماء الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج
من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير
والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه البانى ثم يزينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه
مقدر وبارى من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها احسن
تزيين الغفار اى المريد لازالة العقوبة عن مستحقيها فهو راجع الى صفة الارادة والمشهور انه الغفور
بمعنى الستر القهار غالب لا يغلب فهو صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطايا بلا عوض فيكون صفة فعلية الرزاق
يرزق لمن يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل الفتاح
تيسير العسير وقيل خالق الفتح اى النصر وعلى التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو اى
الحكم اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح
بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهى الحكومة ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم و
قيل الحاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهى حديدته المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية العليم
العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة فى العطية
الخافض دافع البلية من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطى للمنازل المعز معطى العزة وفى اكثر نسخ
الكتاب معطى القوة وكلاهما صحيح المذل الموجب لحط المنزلة فهذه صفات فعلية السميع البصير ظاهر معناهما
مما سبق الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع لما

هذه الصفات العدل لا القبيح منه ما يفعل فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطف بل يلطف لعباده من
حيث لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثاني الى العلم الخبير معناه
العليم فصفة علمية وقيل المخبر فصفة كلامية الحليم لا يعجل العقاب للعصاة قيل وفيه المقدر فيرجع الى السلب
العظيم قد مر معناه في تفسير الجبار الغفور كالغفار بلا فرق كالرحمن الرحيم الشكور المجازي على الشكر فان جزاء الشئ
يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية وقيل معناه
المثني على من يطاعه فيكون صفة كلامية العلي الكبير هما كالمتكبر المعنى الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذي هو
ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شئ عن شئ فمرجعه صفة سلبية وقيل يحفظ صور الاشياء
فصفة فعلية من الحفظ الذي هو ضد التضييع المقيت خالق الاقوات وقيل المقتدر فيرجع على التقديرين
الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر كما سياتي في تفسيره فيرجع الى العلم وقيل
المقتدر فيرجع الى القدرة والحسيب الكافي بخلق ما يكفي العباد في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من
قولهم اكرمني فلان واحسبني اي اعطاني حتى قلت حسبي وقيل المحاسب باخباره المكلفين لما فعلوا
من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال الكريم
ذو الجود وقيل المقتدر بمعنى الجود ومرجعهما الى الفعل والقدرة قيل معناه العلي الرتبة ومنه كريم المواشي
لنفائسها فيرجع الى صفة اضافية وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ وقال الغزالي هو اخص
من الحفيظ لان الرقيب هو الذي يراعي الشئ بحيث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظ ملاحظة دائمة لازمة
لزوما لو عرفها الممنوع عن ذلك الشئ لما اقدم عليه فكانه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم
وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول المجيب مجيب الادعية الواسع هو الذي وسع وجوده
جميع الممكنات الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن شان الحكيم
ذو الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من
الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير الودود المودود من الود وهو المحبة كالحلوب والركوب
بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر اي لوده وثنائه على المطيع وثوابه له المجيد
الجميل فعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشارك فيما له من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق يوم
القيمة الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق معناه العدل وقيل الواجب لذاته اي لا يفتقر في وجوده
الى غيره وقيل معناه المحق اي الصادق في القول وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل باموال الخلق وحاجاتهم
وقيل الموكول اليه ذلك فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي القادر على كل امر المتين
قال الآمدي معناه نفي النهاية في القدرة يعني ان قدرته لا تتناهى وفي عبارة الكتاب هي النهاية في القدرة
ولا يبعد ان يكون تصحيفا والاظهر ان يراد المتانة بلوغ القدرة الى النهاية والغاية واذا كانت غير متناهية الولي الحافظ

للولاية اي النصرة فمعناه الناصر وقيل بمعنى المتولي للامر والقائم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصي العالم
وقيل المبني عن عدد كل معدود فمرجع الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اي لن تطيقوه
المبدي المتفضل بابتداء النعم المعيد لعيد الخلق بعد بلاكه المحيي خالق الحيوة المميت خالق الموت الحي ظ
مما تقدم القيوم الباقي الدائم فهي صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات باسرها فهو صفة فعلية الواجد الغني اي
الذي لا يفتقر فهي صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالي المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من الولاية
والتولية فيكون صفة فعلية الاحد قدم تفسيره اي علم ذلك بما سبق في الوحدانية من انه يمتنع ان يشاركه شيء
في ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو احدي الذات اي لا تركيب
فيه وواحدي الصفات اي لا يشاركه فيها الصمد معناه السيد هو المالك فيكون صفة اضافية وقيل
معناه الحليم الذي لا يستفزه ولا تعانقه افعال القضاة فيكون صفة سلبية وقيل العالي الدرجة وقيل المدعو
المسئول الذي يصمد ويقصد لقضاء الحوائج على الدوام فهو صفة اضافية وقيل الصمد ما لا جوف
له اي المصمت فدالة مبدلة عن التاء وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر كلاهما ظ
والثاني ابلغ من الاول المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل لا يزال اي
قبل كل شيء وليس قبله شيء وليس بعده شيء وهو بعد كل شيء فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم
بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل الغالب فهو صفة فعلية من ظهر فلان على فلان قهره الباطن المحتجب
عن الحواس بحيث لا تدركه اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي كالعلي
مع نوع من المبالغة البر فاعل البر والاحسان التواب مرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصي
المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الاعمال الرؤف
المريد للتخفيف على العبد مالك الملك المالك يتصرف منه وفي مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل
قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل المقسط العادل من اقسط اي عدل وقسط اي
جار الجامع للخصوم ليوم القضاء الغني لا يفتقر الى شيء المغني المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع
الضار النافع منه الضر والنفع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادي بخلق الهداية في قلوب المؤمنين
البديع اي المبدع فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع في نفسه لا مثل له الباقي لا آخر
له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور الحليم وقد تم
فهذه هي الاسماء الحسنى الواردة في الرواية المشهورة نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير
ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان المص تابع الآمدي في
تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على الطلاب فاتبعناه فيه ومن اراد الاستقصاء
في ذلك فعليه بالرسالات المؤلفة في تفسيرها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة

الموقف السادس في السمعيات

اي في الامور التي تتوقف عليها السمع او تتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة ثلثة في الامور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقايد الاصلية كما مر وسياتي اليه

المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد تسعة

المقصد الاول في معنى النبي وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي الى معنى عرفي اما معنى اللغوي فقيل هو المنبي واشتقاقه من النبأ وهو الخبر فهو مهموز لكنه يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله تعالى وقيل مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك لعلو شانه وسطوع برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله واما مسماه في العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله تعالى ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اي في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالاته في دلالة هذه الآية على المط نوع خفاء كما لا يخفى وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق بناء على القول القادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا هو اي النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها عن غيره احدها اي احد الامور المختصة به ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لا مكانية ولها نسبة في التجرد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور الحوادث في هذا العالم العنصري الكائن والفاسد لكونها مبادي له فقد تتصل النفس الناطقة بها اي بتلك المجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليه بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها اي ترتسم من تلك الصور مما تستعد هي لارتسامها فيها كمرآة تحاذي بها مرآة اخرى فيها نقوش فتنعكس منها الى الاولى ما يقابلها ويؤيده اي يدل على جواز ما قلنا من ان يكون للنبي النفس قوية بهذه المرتبة انا نرى النفوس اي رؤية النفوس البشرية وما عاينا التفاوت في ادراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في وجوب زمان من غير ان تتعرض لها غالبا ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد يوجد ذلك في النائم قلت شواغله لرياضة بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة او نوم منقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا

منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء ولبعض اي الاطلاع
على البعض لا يختص به اي بالنبي على ان اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدرته وشدة قوتها على قطع التعلق
والتوجه الى جناب القدس والملأ الاعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لان المساواة في الماهية
توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول بالموجب
بالذات ونقول ايضا باقي المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية العقلية الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور
الحوادث كما في المرايا المتقابلة خطابية لا يفيد الا ظنا ضعيفا وثانيها اي تلك الامور المختصة بالنبي ان يظهر منه
الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة اليه لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته
على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبعة
في الابدان وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد البدنية كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل
والغضب هذا النشر على ترتيب اللف وكما نشاهد من السقوط من المواضع العالية العلية العرض بتصور السقوط
وان كان ممشاه في غيرها اي في المواضع السافلة اقل عرضا واذا كان ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن
مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان يقوى نفس النبي بحيث ينقاد له الهيولى العنصرية فيؤثر فيها ارادته وتصوراته
حتى يحدث بارادته في الارض رياح وزلزال وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب بدان فاسدة وبالجملة
يتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصر الذي يكون مناسبته لمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة والتصور
من غير ان يستعمل آلة وكيف يستنكر هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص
على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء قلنا هذا الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في
الابدان بناء على ان تاثير النفوس في الاجسام داخل فيها وقد بينا بطلانه بما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا
الله سبحانه والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية لا يعطيه اي لا تدل على كونها
مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة مع انه اي ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي
كما اعترفتم به فكيف يميزه عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله تعالى
اليه ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال
على معان مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس فاذا انجذبت اليه
واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس
لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من امر خارج وربما صار الانجذاب والاتصال
لعالم القدس ملكة اي صفة راسخة للنبي فح يحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى توجه منه
قلنا هذا الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستر عن شناعة عبارة
لا يقولون بمعناها وذلك لانهم لا يقولون بالملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذواتها متعلقة باجرام

الافلاک وتسمی ملائکة سماویة وعقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمی بالملاء الاعلی ولا کلام لهم یسمع لانه من خواص الاجسام
اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج کما سلف فلا یتصور کلام حقیقی للمجردات وماله ای مآل
ماذکروه فی الخاصة الثالثة ای التخیل لما لا وجود له فی الحقیقة کما للمرضی والمجانین فانهم یشاهدون ما لا وجود له فی الخارج
علی ما لهم من خواب وقد مر واما هو السبب فیه ولا شک ان ذلک انما یکون علی سبیل التخییل دون المشاهدة الحقیقیة و
لو کان احد آمرا وناهیا من قبل نفسه بما یوافق المصلحة ویلائم العقل لم یکن نبیا باتفاق من العقلاء فکیف یکون
نبیا من کان امره ونهیه مما یرجع الی التخیلات التی لا اصل لها قطعا وربما خالف ما دعا الیه العقول ایضا هذا کما مضی
ثم انهم قالوا من اجتمعت فیه هذه الخواص الثلث انقادت له النفوس البشریة المختلفة طبعها مع ما جبلت علیه من
الاباء عن الانقیاد لبنی نوعها وذلت الیه الهمم المتفاوتة علی ما هی علیه من الاختلاف فی الآراء ویصیر ذلک الانقیاد
التام ظاهرا وباطنا سببا لقرار ای ثبات الشریعة التی بها یتم التعاون الضروری لنوع الانسان وانما کان التعاون
ضروریا بالنوع الانسانی من حیث انه لا یستقل واحد منهم بما یحتاج الیه فی المعاش من ماکله ومشربه وملبسه دون مشارکة
من ابناء جنسه فی المعاملات وهی ان یعمل کل واحد لآخر مثل ما یعمل الآخر له والمعاوضات وهو ان یعطی کل واحد
لصاحبه من عمله بازاء ما یاخذه منه من عمله الا یری انه لو انفرد الانسان وحده لم یتیسر او لم یحسن معیشته بل لابد له من
ان یکون معه آخرون من بنی نوعه حتی یخبز هذا لذلک ویطبخ ذلک لهذا ویزرع لهما ثالث وهکذا فاذا اجتمعوا علی هذا
الوجه صار امرهم مکتفیا ولذلک قیل الانسان مدنی بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولابد لهم فی التعاون من
معاملة ومعاونة تجریان بینهم ولابد فیهما من قانون عدل یحافظ علیه دفعا للظلم والیه اشار بقوله ولولا شرع ینقاد
الیها الخاص والعام لاشرأبت کل نفس ای مدت عنقها الی ما یریده غیره وطمح ای ارتفع عین کل الی ما عند الآخر
فحصل بینهم التنازع وادی ذلک التنازع الی التواثب والتشاجر ای الاختلاف والتقابل والتناجز وشمل
الناس الهرج ای القتل والمرج ای الاختلاط واختل امر المعاش والمعاد فوجب فی الطبیعة وجود الموصوف
بتلک الخواص لما علم من شمول العنایة فیما اعطی کل حیوان من الآلات اللائقة به وهدی کل واحد منه الی ما
فیه بقاءه وبه قوامه سیما الانسان فان العنایة به فی الاعطاء والهدایة اکثر وهو اشرف الانواع الحیوانیة مسخر له
ما عداه من تلک الانواع وهذا ای وجود من اجتمعت فیه الخواص المذکورة من اعظم مصالحه لما ظهر فیه من
جلب المنافع ودفع المضار الشدیدة افتری الطبیعة تهمل ذلک کلا والحاصل ان وجود النبی سبب لانتظام
فی المعاش والمعاد فیجب ذلک فی العنایة الالهیة المقتضیة لابلغ وجوه الانتظام فی مخلوقاته فهذه طریقة

اثبات النبوة علی مذهب الحکماء

المقصد الثانی فی حقیقة المعجزة وهی بحسب الاصطلاح عندنا عبارة قصد به اظهار صدق من ادعی
انه رسول الله والبحث فیها عن امور ثلثة عن شرائطها وکیفیة حصولها ووجه دلالتها علی التصدیق لمدعی الرسالة

البحث الاول فی شرائطها وهی سبع الشرط الاول ان یکون فعل الله او ما یقوم مقامه من التروک وانما

اشترط ذلك لان التصديق منا هي من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التروك
مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه اي على وضع ايديكم على رؤوسكم ففعل و
عجزوا فانه معجزة دالة على صدقه وليس فعلا لله تعالى ثم فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا
صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف حذفه لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده
كون المعجزة من فعل الله تعالى وفي كلام الآمدي ان العجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم
خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا
فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه **الشرط الثاني** ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز
ينزل من الله تعالى منزلة التصديق بالقول كما سياتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس
في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في
دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على
الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز قال الآمدي
هل يتصور كون المعجز مقدورا للرسول ام لا اختلفت الائمة فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكرناه من المثال
ليس هو الحركة بالصعود او المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة
عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة
للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة لنبي الله تعالى وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في
عبارة الكتاب من الاختلال **الشرط الثالث** ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز **الرابع** ان يكون
ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم
الحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال له اي لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزة ففعل
بان دعا الله فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي **الخامس** ان يكون موافقا
للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر كنتق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة
تصديق الله اياه **السادس** ان لا يكون ما ادعاه واظهره من المعجزة مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب
فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي ان احيي
هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له
انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا
يقدح تكذيبه في دلالة احيائه على صدقه وقيل هذا الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو اذا عاش
بعده اي بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب
ولو خر ميتا في الحال قال القاضي بطل الاعجاز لانه كان احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه

لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضب والظاهر انه لا
يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا اتي بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان ياتي بواحد منها وفي كلام
الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب
على انه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه السابع ان لا يكون
المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف او متاخرا عنها على تفصيل سياتي وذلك لان التصديق قبل
الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما ظهر لي على يدي قبل لم يدل على صدقه وليطالب به اي بالاتيان بذلك لان قد
وابينه بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال في اظهار المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه
واستمر بين ايدينا غلقه لي فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي لان المعجزة اخباره
عن الغيب وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشي في الصندوق واما احتمال ان العلم
بالغيب خلق فيه قبل التحدي فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه بناء اي مبني على جواز اظهار المعجزة
على الكاذب وسنبطله انما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن اخباره
به منزلا بمنزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسياتيك انه لا يتصور
عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال
كثير من معجزات الانبياء واليه اشار بقوله فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه
من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى وما تقولون ايضا في معجزات رسولكم من شق
بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك
الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست بمعجزات انما هي كرامات فظهورها على الاولياء جائز والانبيا قبل
نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وتسمى ارهاصا اي تاسيسا للنبوة من
ارهصت اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لا
نبي فيه هذا وقال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله تعالى وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان
يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا يكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته و
دعواه اياها ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه حتى سبلت شفته الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان
يكلم بها الى ان كامل فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة
وكلام مما لا يقوم به عاقل واما قوله وجعلني نبيا فهو كقوله عم كنت نبيا وآدم بين الماء والطين في انه تعبير
عن المحقق فيما يستقبل بزمان الماضي بلفظه فهذا الذي قررناه انما هو في المعجز المتقدم على الدعوى واما المتاخر
عنها فاما ان يكون تاخره بزمان يسير معتاد ومثله فظاهر انه يدل على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه
لا يدل عليه اصلا واما ان يكون تاخره بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا

على انه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخباره عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا وانما انتفى التكليف بمتابعته ح اي لم يجب على الناس التصديق بنبوته و متابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به لان شرطه اي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به وقيل حصوله اي حصول الموعود فيكون المعجز على هذا القول متاخرا عن الدعوى وقيل يصير قوله اي اخباره معجزا عند حصوله اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا باعتبار صفته اعني كونه معجزا والحق ان المتاخر هو علمنا بكونه معجزا يعني ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوة والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في ابكار الافكار فافهم وتفكر

البحث الثاني في كيفية حصولها المذهب عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهره على يد من يريد تصديقه تمشية لما يتعلق بمشيته من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لاظهاره باستعداد وكمال لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما بالتصفية لضرب من المجاهدة وقطع العلائق الى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى الامر كما يشاهد في المرضى من ان النفس لاشتغالها بمقاومتها المرض من الامراض المادة وتحليلها للمواد الردية تنكف وتمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فتمسك عن القوت الذي يحتاج اليه بدلا عما يتحلل من هذه المواد مدة لو امسك اي زمانا لو امسك عنه في ايام صحته شطره اي نصفه بل عشره هلك بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملأ الاعلى اولى كيف لا والمريض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فيكون الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبنى على تعادل الاركان اشد واقوى واما المتوجه فيوجد من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه قوله عم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر في المقصد الاول من انجذاب النفس النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى المتخيلة في الحس المشترك واما الفعل فبان يفعل فعلا لا يفي بمثله غيره من نتف جبل او شق بحر وقد تقدم بيانه بان نفسه لقوتها متصرفة في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه فافهم وتفكر

البحث الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدعي النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها

ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب
وتدكدك الجبال تقع عند تقدم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذا تظهر الكرامات على ايدي الاولياء
من غير دلالة على صدق مدعي النبوة لا دلالة تبعية لتوقفها على صدق النبي فيه بل هي دلالة عادية كما اشار اليه
بقوله وهي عندنا اي الاشاعرة اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه اي عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجزة
على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا يكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب
بل عادية كسائر العادات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل واوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان
صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة
قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا منه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا
ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من
الموضع المعتاد من السرير لك واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقالته ولم يشك
احد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه عليه ان الشاهد
تعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح
القياس بل ندعي في افادته العلم الضرورة العادية اي ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا
له معلوم بالضرورة العادية ويذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور
لله تعالى لعموم قدرته تعالى لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله فيمتنع صدوره عنه
كسائر القبائح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اي خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها اي للمعجزة دلالة
على الصدق قطعا اي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة اذ به تمييز الدليل الصحيح عن غيره وان
لم نعلم اي ذلك الوجه بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال والا
لانفكاك المعجز عن ما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله وهو ايضا محال وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس
امرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو احد العاديات كما عرفت فاذا جوزنا انخراقها اي
انخراق العاديات عن مجراها العادي جاز خلو المعجز عن اعتقاد الصدق وصح تجويز اظهاره على يد الكاذب اذ لا
محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جائز واما بدون ذلك التجويز فلا يجوز اظهاره على يده لان
العلم بصدق الكاذب محال **تذنيب** من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها
على صدق مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم بها وسياتيك في المقصد الثاني لهذا المقصد شبههم
باجوبتها فافهم وتفكر

المقصد الثالث في امكان البعثة وحجتنا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم
فان الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه قالت الفلاسفة انا اذا اثبتنا لما مر من ان النظام الاكمل

الذي تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة يجب على الله وفصل
بعضهم فقال اذا علم الله من امة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اي وان لم يعلم
ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب الارسال بل حسن قطعا لاعذارهم وقال ابو هاشم يمتنع خلوه اي خلو البعث عن
تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها لان البعثة الخالية عنها لا فائدة فيها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية
فانه فائدة جليلة وجوزه ايضا لتقرير الشرعية المتقدمة سواء كانت مندرسة او لا وقيل انما يجوز البعث لتقرير ما اندرست
وهو اي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناء اي مبني على اصلهم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح
العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحته
لا يضرنا في مدعانا فانا انما ادعينا الامكان العام الذي يجامع الوجوب والامكان الخاص الذي ينافيه وذكرنا
ههنا شبه المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من احالها اي حكم باستحالتها لذاتها الثانية من جوزها ولكن قال
لا تخلو البعثة عن التكليف باوامر ونواه وانه اي التكليف ممتنع فتنتفي البعثة لانتفاء لازمها الثالثة من جوز المعجزات
وقال في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان
خرق العادة محال عقلا ولا تتصور النبوة دونها اي دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة لكن منع الدلالة
على الصدق السادسة من جوز الدلالة لكن منع امكان العلم بها للغائبين عنها بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما
يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم لصدقه اصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية السابعة فان العلم من اعترف
بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هي الطوائف المنكرة لها الاول منها وهو من قال
باستحالة البعثة في نفسها فاحتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له ارسلتك فبلغ عني
هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اعتمدتم على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبي الثاني
ان من يلقي اليه اي الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا للكل من حضر حال الالقاء وليس الامر
كذلك كما اعترفتم به والا اي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اعني القاء الوحي بطريق التكلم منه
مستحيلا اذ لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها اي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما
يجوز عليه وما لا يجوز وانه اي العلم بها ذكر لا يحصل الا بمعنى النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة
الحصول كما لا يخفى وهو اي ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير مقدر بزمان كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص
واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف الاستمهال اي يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى
عدم العلم في اي زمان كان وح يلزم افحام النبي ويبقى البعثة عبثا والا اي وان لم يجز له الاستمهال بل وجب
عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم في الزمان المتصور وجوده قبيح
عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثاني ان الرسل نصب دليلا يعلم به الرسول ان القائل
له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان اظهر الله له آيات ومعجزات تتقاصر عنها جميع المخلوقات ويكون مفيده له

ذلک العلم او يخلق علما ضروريا فيه بانه الرسول والقايل وبهذا العلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال جاز ان يكون
الملقي جسمانيا والخلق لله رؤيته في الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شيء وجواب الثالث اما على اصلنا في التعديل
والتجويز فلا يجب الامهال لما بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان
المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الامهال
ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو ممكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم
العادي الحاصل عن المعجزة واما عند المعتزلة فلا للايق باصلهم في التحسين والتقبيح وان صرحوا بخلافه من منع الامهال يعني ان
ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلک الالزام لان اللايق بقاعدتهم المذكورة
منع وجوب الامهال لان فيه تفويت مصلحتهم وذلک لانهم يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالک ويقربهم الى السعادة
ويبعدهم عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول لولده بين يديک سبع ضار او مهلک اخر فلا تسلک هذا الطريق فقال الولد
دعني اسلكه الى ان اشاهد السبع او المهلک اليس ذلک القول من الولد مستقبحا في نظر العقلاء ولو اهلک لم يكن به ذما
زجره ومن منعه عن ذلک اليس منسوبا الى فعل ما توجبه الشفقة والحنو وبما قررناه يندفع الالزام عن اصلهم ايضا الطائفة
الثانية من قال البعثة لا تنفک عن التكليف لانه فايدتها التي لا تخلو هي عنها والفرقة هي لا تنفک عن التكليف
بالاتفاق واجماع من القايلين بها ثم ان التكليف الذي هو لازمها ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر وعدم الاختيار
في افعال العباد وذلک لما بينا من ان فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى اذ لا تاثير لقدرة العبد عنده كما
اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم انه لا وقوع منه فعلى
الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف ح اي حين اذ ثبت الاجبار قبيح
فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل اذا اقدم عليه او العقاب بالترك
اذا احجم عنه وهو اي الاضرار قبيح والله منزه عنه الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح او لغرض يعود
الى الله وهو محال لانه تعالى منزه عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف
بالاجماع او نفع والتكليف جلب النفع والتعذيب لعدمه مخالف المعقول فانه بمنزلة ان يقال ان حصل المنفعة ملكتک
والا عذبتک ابد الآباد ولا شک ان لا مصلحة ترک التعذيب ثم انه اي النفع الذي تضمنه التكليف للمؤمنين
المطيعين معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة ولا شک ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح الرابع
التكليف بالفعل اما مع وجود الفعل ولا فايدة فيه اصلا لوجوبه وتعين صدوره ح فيكون عبثا وكذا
الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تكليف بما لا
يطاق لان الفعل قبل الفعل محال اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه و
هو ظاهر اما من جوزه فانه لا يقول بوقوعه ولا ان اي ولا القول بان كل تكليف كذلک اي تكليف بما لا يطاق
والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون

هذا القسم باطل عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض الصوفية من اهل الاباحة
ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية تشغل بالباطن عن التفكر في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات وما يجوز ويمتنع
عليه من الافعال ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا العايت وهو النظر في ما ذكر تربي اي تزيد وتفضل على ما يتوقع
مما كلف به فكان ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال من ان قدرة العبد وان كانت غير موثرة
الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية وجواب الثاني ان
يقال ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية تربي كثيرا على المضرة التي هي فيها وترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل مما لا يجوز وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله مع ما اجبنا به الثاني
وهو ان يقول بان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تربي على مضرة التعب بمشاق
الافعال واما عتاب ابليس فلانه لم يحصل منفعته بل لانه لم يمتثل امر مولاه سيده وفي ذلك اهانة له وان لم يستجلب
بذلك الامر فايدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى اختيارهم السوء
وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل
الحاصل وانما يكون كذلك لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو متلبس به وما ذكر من انه لا فايدة فيه ح
لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض في افعاله تعالى وهو باطل وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس
ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وذلك
اي التكليف كالاحداث يعني ان ما اوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال احداثه اما حال
وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وهو اي الاحداث مما لا يشك فيه فهو جوابكم
في الاحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك اي التفكر في معرفة ذات الله وصفاته وافعاله احد
اغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وساير التكاليف معينة عليه داعية اليه ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على
صفاء الاوقات عن المشوشات التي تربي مفسدتها على مشقة التكاليف **الطايفة الثالثة** من قال في العقل
مندوحة عن البعثة اذ هو في معرفة التكاليف كاف فلا فايدة فيها وهم البراهمة والصابية والتناسخية غير ان من
البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابية من قال بنبوة شيث وادريس
فقط وهؤلاء كلهم احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل
عند الحاجة اليه لان الحاجة تاخيره حاجزة فيجب اعتبارها دفعا للمضرة فواتها ولا يعارضها مجرد الاحتمال اي احتمال
المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن
والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة فايدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة و
بيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القايلين بحكم العقل لا ينكرون من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظايف العبادات
وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينتفع وما يضر من الافعال وذلك اي النبي الشارع كالطبيب الحاذق يعرف

الادوية وطبايعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل يجربون فيها اي في ذلك الدهر الطويل من فوايد
لعدم حصول العلم بها بعد ويقعون في المهالك قبل استكمالها اي قبل استكمال التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية
في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اي بتحصيل العلم بالادوية بطريق التجربة
يوجب القاب النفس وتعطل الصناعات الضرورية والتشغل عن مصالح المعاش فاذا سلموه من الطبيب خففت المؤنة
وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا ايقال في امكان معرفتها اي معرفة ما ذكر غنى من الطبيب فكذا لا ايقال في امكان
معرفة التكاليف واحوال الافعال بتامل العقل فيها غنى عن المبعوث كيف والنبي لا يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله بخلاف
الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه لكان النبي بذلك اولى وفيما
تقدم من تقرير مذهب الحكماء وهو ان الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج الى واضع يمتاز عن بني
نوعه بما يدل على انه من عند ربه تتمة لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المقتضية
للنظام الابلغ **الطايفة الرابعة** من قال بامتناع المعجزة فلا يثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة
سفسطة اذ لو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واواني البيت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ بلا
اب وام وكون من ظهر المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يعدم المدعي عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في
آن عدمه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا يخفى ما فيه اي في تجويز خرق العادة من الخبط والاختلال بالقواعد
المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز ح ان يكون الاتي بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا متماثلة للذي
يثبت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذي تقاضاه غير الذي كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد
التي تنافي انتظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من خلق السموات والارض
وما بينهما ومن الغذاء ابتداء الذي نحن نقول به والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الامثلة المذكورة لا ينافي امكانها في
انفسها وذلك كما في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين لا يمنع فرض عدمه بدله مع الجزم به جزما مطابقا
للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة فالحس الشاهد شهادة موثوقا بها والعادة احد طرق العلم كالحس فجاز ان نجزم ذلك
الجزم بشيء من جهة العادة مع امكان نقيضه في نفسه ثم ان خرق العادة اعجاز النبي وكرامة الولي عادة مستمرة
توجد في كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره او فلا يكون ح منهما للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا
ما قصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة **الطايفة الخامسة** من قال ظهور المعجزة لا
يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه فعلا من افعال المدعي فلا يكون نازلا منزلة التصديق
من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لساير النفوس البشرية في الماهية
كما ذهب اليه جماعة فيجوز ح ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها او لمزاج خاص في بدنه هو اقوى
من امزجة اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية او لكونه ساحرا ماهرا في السحر وقد اجمعتم
على حقيقته اي على كون السحر حقا موثرا في امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به

بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ولبئس ما
شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون وفي قصة لبيد بن الاعصم مع النبي عليه الصلوة والسلام ومن انكر من القدرية فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع
الامة المتقدمة عليه او من عصره من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين الي وكان الناس يتفاوضون فيه اي في السحر وتاثيره حتى اختلف الفقهاء في حكم الساحر
فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون انه يكفر وقال الشافعي لو اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا
كذا ذكره الآمدي او الطلسم اختص هو بمعرفته يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة التي
تؤثر تاثيرات غريبة عجيبة فيجوز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب
يعجز عن مثله من هو في عصره قالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك
ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن
عرف احوال القابل والفاعل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة او لخاصية لبعض المركبات اذ ثبت
ان المركبات العنصرية لها خواص يستتبع آثارا عجيبة كالمقناطيس الجاذب للحديد والكهربا التي تجذب التبن وكالحجر
الباغض للخل فانه اذا ارسل على ما فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك
فيجوز ان يكون الخارق الذي ظهر على يد المدعي تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره والثاني من
تلك الاحتمالات استناده اي استناد المعجز الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة يعجز عنها البشر على ما يقتضيه اي يقول به الناس واما عصمة الملائكة
فانما يعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها ههنا او الشياطين فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او
استناده الى الاتصالات الكوكبية والطوالع الحادثة من الحركات الفلكية وهو اي مدعي النبوة قد احاط من صناعة
النجامة بما لم يحط به غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في الوف من السنين يستتبع امرا غريبا فاتخذ ما علم وقوعه
من الغرائب معجزة لنفسه فلا يكون ح دالا على صدقه الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون
له دلالة على الصدق الرابع ان لا يقصد به التصديق اي سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعي اذ لا
غرض واجبا في افعاله تعالى وعلى تقدير وجوبه لا يتعين التصديق لكونه غرضا من ذلك الخارق او لعله اي الغرض
منه غير التصديق له كايهامه اي ايهام تصديقه ليعجز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك كانزال المتشابهات فانها
بظواهرها توهم الخطاء ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطاء الا بتحمل المشقة من التامل الدقيق فيها فيستحق بها
الثواب او يكون ذلك الخارق لتصديق نبي آخر موجود في جانب آخر او يكون ارهاصا لنبي سيأتي فيهم كالاحوال
الظاهرة على النبي عليه الصلوة والسلام قبل بعثته وكالنور الذي كان في جبين آبائه الخامس انه لا يلزم من
تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا قبح عندكم منه تعالى والاجماع
يلزم الدور السادس لعل التحدي الصادر عن المدعي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض
الاقطار او لعله اي القادر على المعارضة ترك مواضعة مع المدعي او مواطاة معه في اعلاء كلمته لينال من دولته
حظا عظيما وافرا السابع لعلهم استهانوا به اولا وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بالمعارضة في

استبداد امره وخافوه اخذ الشدة شوكته وكثرة اتباعه او شغلهم بما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنه اي عن المدعي ومعارضته
الناس انه لعله جوز من لم تظهر لما فرغ منع المعارض عن المظهار معارضته او لظهرتم اخفاه اصحابنا اي اتباع المدعي عند
استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وطمسوا آثاره حتى انمحى بالكلية ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى له
اي للخارق الذي سميت معجزة دلالة على الصدق الجواب الاجمالي ما قررناه غير مرة اي تقريرنا مرارا وهو من جملتها جواب
الطائفة الرابعة من ان التجويزات العقلية لا تنافي العادي كما في المحسوسات والجواب التفصيلي عن الاول انا بينا
ان لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدعي والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز الذي يتعلق اي
كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان
بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدي فظاهر ايضا انه لا التباس او يكون فيه اي مع
ادعاء النبوة والتحدي وح لا بد من احد امرين ان لا يخلقه الله على يده او ان يقدر غيره على معارضته والا كان
تصديقا للكاذب وانه ممتنع على الله سبحانه لكونه كذبا والجواب عن الثاني ان لا خالق الا الله فلا يكون المعجز
مستندا الى غيره وعن الثالث ان من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه ومن جوز فقال بعضهم منهم الاستاذ ابو
اسحق لا تبلغ الكرامة الظاهرة على يد الاولياء درجة المعجزة وقيل لا تقع الكرامة بطلب القصد والاختيار حتى
اذا اراد الولي ايقاعها لم يقع بل وقوعها اتفاقي فقط وقال القاضي يجوز الكرامة اذا لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء لانه
ذلك ليس شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز الكرامة عن المعجزة بانها مع دعوى الولاية وعلى التقادير كلها فالفرق
بينها وبين المعجزة ظاهر فلا يشتبه احدهما على الاخرى وعن الرابع انا لا نقول بالغرض اي لا نقول بان خلق المعجزة لغرض
التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معلل بالاغراض بل نقول ان خلقها على يد المدعي يدل على تصديقه له
بذاته كما ان حمرة الخجل يفيد العلم الضروري بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث
الى القادر المختار فظاهر واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوي يقتضي ان يكون تلك الحمرة
في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجالة وعن الخامس قد مر في مسئلة الكلام من موقف الالهيات امتناع
الكذب عليه سبحانه وتعالى وعن السادس اذا اتى مدعي النبوة بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من في
قطره عن المعارضة فيه علم ضرورة صدقه في دعواه وعن السابع نعلم عادة اي بالعلم بالضرورة العادية والوجدانية المبادرة
بلا توان الى معارضة من يدعي الانفراد او بتفضيل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في انفسهم
وما لهم ونعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنها اي عن المعارضة في مثل هذا الامر بحيث لا ينتدب له احد ولا يتوجه
نحو الاتيان بالمعارض اصلا والقول فيه بنفسه ظاهرة وح اي حين اذ كان الامر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة
واضحة فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك فكان صرفها عنه لعدم انه خارقا للعادة دالا على صدق المدعي وان
كان ما اتى به مقدور الغير وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب المعارضة على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا وجوبها
المعارضة اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله في الجميع اصحـ

في جميع الاوقات والا ما امكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها
مطلقا من اصحاب المدعي عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبت الدلالة القطعية الطائفة
السادسة من منكري البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم فلا تحصيل للعلم
بنبوة احد لمن لا يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم لوجوه الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد
منهم فكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثاني ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد
الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يجزه اي العلم
في عدد معين دائما ايضا ادعاء الفرق بين العددين المذكورين في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة
لا يفيده اي العلم قطعا كاثنين مثلا ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيده شيء من هذه المراتب بالغا ما بلغ للمساواة كل
منها لما قبله في عدم الافادة الثالث لو اوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة
ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا منا ومنكم بل يحصل بخبر واحد بعد واحد فالموجب له اي للعلم على تقدير
حصوله انما هو الخبر الاخير وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم ح الرابع شرط استواء الطرفين
والوسط بالغة ما بلغت ولا سبيل الى العلم به اي بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم به لم يحصل العلم منه الخامس
ان التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عندكم حصول العلم به حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا
الا بعد حصول العلم به فاثبات العلم به اي بالتواتر مصادرة على المط ودور صريح وجواب الاول منع مساواة الكل
من حيث هو كل للحكم كل واحد لما نرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب الثاني ان حصول
العلم عنده اي عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة انما هو بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا نم
تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وانه اي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار
يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة اخرى وقد
يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم في العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد و
لا يحصل العلم لسامع آخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث اما عندنا فلانه اي العلم عقيب التواتر بخلق الله
فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الاخير موجبا واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار الصادرة
عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له وهي اي الاسباب المعدة قد لا يجامع المسبب بل
يكون متقدمة عليه كالحركة للحصول في المنتهى فللاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير فلا علة شيء آخر وهذا
الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا
ويقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اقوى منه فيلزم ان الموجب هو الخبر الاخير بشرط
سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع
والخامس انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل بالتواتر

والعلم بحصول شرائطه ضابطا على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه
من الشرائط وافادته العلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية
والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم به يطلب
حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شيء حتى يكون اخباره متواترة مشتملة على شرائطه مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من
عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري فتدبر **الطائفة السابعة** من
اعترف امكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع التي بها ادعوا الرسالة فوجدناها مشتملا على ما لا يوافق العقل
والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة وذلك الذي لا يوافق مقتضى العقل والحكمة كاباحة ذبح
الحيوان وايلامه لمنفعة الاكل وغيره وايجاب تحمل الجوع والعطش في صوم ايام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن
مع انه لا منفعة في هذا المنع له سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة وتكليف الافعال الشاقة على الغباوة
كزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض وتماثلها ومضاهاتها المجانين والصبيان في
النوى وكشف الراس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على ساير الاحجار وكتحريم النظر الى امة شابة الحرة
الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين كان يبيع مد حنطة جيدة بمدين من حنطة ردية
فانه ربوا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الردية كان حلالا بلا شبهة مع استوائهما اي الصفقة والصفقتين
في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه الجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى غاية اي
غاية ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك مصلحة
استاثر الله بالعلم بها على ان لنا في التعبد بما لا يعلم حكمته لطيفة ليست للنفس التي يعلم الحكمة فيه اي تطلع عليها النفس
فيما فيه الحكمة زيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم
انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاه وسيده وكان هذا انها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صار
بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالا لمجرد الامر
وانكسر سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت والغرض في التعبد على زيادة ابتلاء في التكليف فان
النفس تابى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلا في الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور
عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة

المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك

المسلك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة وظهر المعجزة على يده اما الاول فمتواتر تواترا الحق
بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيهما واما الثانية فمعجزة القرآن وغيره والكلام في القرآن ... معجزة انا
نقول تحدى به ولم يعارض وكان معجزا اما انه تحدى به فقد تواتر بحيث لم [illegible]

لو عورض لتواتر لانه مما يتوفر الدواعى الى نقله سيما والخصوم اكثر عددا من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة
ما يبطل دعواه واما انه ح اى حين اذ تحدى به ولم يعارض يكون معجزا فقد مر فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها
والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم فان الشبه التى اوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها
ههنا واجوبتها يعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها ولنتكلم الآن فى وجه اعجازه وفى شبه القادحين
فيه فى فصلين

الفصل الاول

فى وجه اعجازه وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم اى التاليف
الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعه اى اوائل السور والقصص وغيرها ومقاطعه اى
اواخرها وفواصله اى اواخر الآى التى هى بمنزلة الاسجاع فى كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت فى القرآن على وجه
لم يعهد فى كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه الاعجاز كونه فى الدرجة العالية من البلاغة التى
لم يعهد مثلها فى تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغاتهم وعليه الجاحظ واهل العربية ثم انهم قالوا فى تفسير البلاغة عبارات
احسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرائع اى المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتاليفاتها واشتماله على مناقبها
عن المعنى الصحيح اى المناسب للمقام الذى اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان فى البيان والدلالة عليه وعلى
هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعانى ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ وهل مراتب البلاغة متناهية اختلفوا
فيه والحق ان الموجود منها متناهية لانها واقعة فى تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعانى الصحيحة ولا شك ان الموجود
من تلك الالفاظ فى اللغات متناه دون الممكن من مراتبها فانها غير متناه اذ لا يتعذر وجود الفاظ هى افصح من الالفاظ
الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة فى البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى ثم اصل البلاغة فى القرآن متفق عليه
لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة ببلاغة الكلام واما كونه فى الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا القدر يحصل الاعجاز
الذى هو مطلوبنا ولا حاجة بنا فى اثبات الاعجاز الى بيان الغاية القصوى فيها اى فى مراتب الممكنة من البلاغة
فلان اى اما كونه فى الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لان من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة
وجدت فيه فنونها باسرها من افادة المعانى الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب التاكيد وانواع التشبيه والتمثيل اى
ضرب المثل واصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتاخير والفصل
والوصل وتعريه اى خلوه عن اللفظ الغث اى الركيك والشاذ الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال
الى غير ذلك من انواع البلاغات بحيث اى وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا يرى من تصفح القرآن و
تراكيبه [illegible] فنون البلاغة نوعا منها اى من تلك الفنون الا وجده فيه [illegible] ما يكون والقرآن مشتمل على كلها
لم يقدر شيئا منها ولا يقدر احد من البلغاء الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء وان اتى وسعه وطاقته
فى تزيين كلامه الاعلى نوع او نوعين منها اى من المذكور الذى هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره اى غير ذلك النوع
لم يواته اى لم يوافقه ولم يتات له قال الآمدى ان افصح فصيح من العرب العرباء وابلغ بليغ من اهل الادب من

ارباب النظم والنثر والخطب غاية الاستيفاء بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان
فيه مقصرا والقرآن يحتوي عليها كلها ومن كان اعرف بالعربية اي لغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن
المتفرع على بلاغته قال القاضي الباقلاني هو اي وجه اعجازه مجموع الامرين اي النظم الغريب وكونه في الدرجة العليا
من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس
فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة
على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن
قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الاستاذ وابو اسحق منا والنظام من المعتزلة
صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب
الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون
معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان
بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها

الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها

قالوا اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن
يستدل به عليه بحيث لا يلحقه ريبة واختلافكم فيه اي في وجه الاعجاز انه ماذا دليل خفائه وكيف يستدل به على اعجازه
ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه لم يسهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا للاعجاز
والا فحماقات مسيلمة على وزنه واسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل
واما البلاغة فلوجوه الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطب الخطباء وابلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والسجع
المخصوص ثم قسناه الى اقصر سورة من القرآن وانتم تزعمون التحدي بها وتثبتونها بقوله فأتوا بسورة لم نجد الفرق
بينهما في البلاغة بينا بل ربما نزعم ان الافصح معارضها الذي قيس اليها واما في حد الذي يستدل به على صدق
المدعي من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس اليه الى حد ينتفي معه الريبة حتى [illegible] الوجه الثاني
ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها
اشهر سورها ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به عن غير القرآن فلم يختلفوا في كونها منه الوجه الثالث انهم
كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالآية والآيتين طلبوا منه [illegible] في المصحف
البينة او اليمين والتقريب ما مر وهو انه لو كانت بلاغتها [illegible] الى حد الاعجاز لعرفوها بذاتها ولم يحتاجوا في
وضعها في المصحف الى عدالة او الى بينة او يمين الوجه الرابع ان لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس
لها حد معين يقف عنده ولا يتجاوزه ولا بد في كل زمان من حاذق فاق ابناء زمانه بان وصل الى مرتبة من تلك
المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن اي يفوقه شخص آخر في عصر آخر فلعل محمدا كان افصح اهل عصره فاتى بكلام

يعجز عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان ما اتى به كل من فاق اقرانه فى صناعة من الصناعات فى عصر من الاعصار

معجزا وهو ظاهر البطلان هذا ما ذهب اليه القاضى فلان ضم غير المعجز الى غير المعجز لا يصيره معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه

الاول انه جائز كرامة وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما فى المرة والمرتين الا ان يتكرر ذلك الاخبار

الى ان يصير خارقا للعادة فيصير حينئذ معجزا ومراتبه اى مراتب التكرر الى حد الاعجاز غير مضبوطة بعدد معين فكيف

يعلم بلوغ القرآن فى الاخبار بالغيب مرتبة الاعجاز الثانى انه يقع ذلك الاخبار مكررا من المنجمين والكهنة كما دل

عليه التسامع والتجربة وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم حينئذ ان لا يكون ما خلا عن الاخبار بالغيب من القرآن معجزا فيخرج اكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل واما

عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال وما علمناه الشعر وفى القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله

يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن

فعل ومنه قوله واملى لهم ان كيدى متين ونحو قوله يخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فانه اذا اشبع

كسرة الميم فى يخزهم وفتحة النون فى مؤمنين كان موزونا بلا شبهة سيما اى فى القرآن ما هو شعر لا سيما اذا تصرف

فيه بادنى تغيير فانه يوجد شئ كثير على اوزان بحور الاشعار الثانى ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا فى الكتاب من

شئ وقال ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القرآن على كثير العلوم من المسائل الاصولية

والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع الثالث ان فيه

اختلافا بالصحة وعدمها اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وستقيمه

العرب بالسنتهم الرابع فيه تكرار لفظى عائد بلا فائدة كما فى سورة الرحمن وهو قوله فباى آلاء ربكما تكذبان جاء فيها احدى

وثلثين مرة وفيه تكرار معنوى كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واى خلال اعظم من

الكلام الغير المفيد الخامس انه نفى عنه الاختلاف فيه حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

معناه الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة

الاختلاف فيه لانه اى الاختلاف فى اللفظ والمعنى الاول اما تبديل الالفاظ او التركيب او الزيادة والنقصان والكل موجود فيه اما تبديل اللفظ

فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل فكانت كالحجارة بدل فهى

كالحجارة ومثل السارقون والسارقات بدل السارق والسارقة واما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة

والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فالنبى

اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم ففى هذه القراءة زيادة ليس فيه قوله وهو اب لهم وفى المشهور

نقصان وكذا الحال فى قوله تسع وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف فى المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة

الامر ونداء الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضى ورفع الرب والاول دعاء والثانى خبر ونحو هل يستطيع

ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء والاول اخبار عن حال الرب والثانى عن حال

عيسى السادس انه يوجد عدم الاختلاف فى كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لا يتيسر لها ابلغ البلغاء

يوجد شعر على سفسطة فضلا عن التناقض والاختلاف وليظهر ذلك كل الظهور في مقدار اقصر سورة تحدى به كما يؤذن به
من قوله فاتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم وشعرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف
موجبا للاعجاز واما القول بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على ان القرآن معجز وعلى هذا القول
يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون اما شاره الى القول بالصرفة فهذا
هذا القول عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين
على ان القرآن معجز لرسول الله وآله على صدقه الثاني انهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف المرتضى من التابعين لعلموا
ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر ذلك اي التناطق عنهم لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات
لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل انهم لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم حراصا على
ابطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم اظهار ما علموه من انفسهم قلنا ان كان ذلك اي سلب القدرة عنهم
موجبا للتصديق ايجابا قطعيا امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته والاعراض بالكلية عن مقتضاه وان لم يكن
موجبا للتصديق بل احتمل السحر ونحوه كفعل الجن مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما
بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا حينئذ
يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدي به بل قبل نزوله فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله في فحول انهم
كيف يعارضونه بكلام سابق وانهم متحدون بانشاء مثل كلامه واحد منه الآن لا ما قد مر قبل الاتيان بما هي قبل النزول
فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبهة القادحة
في كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف في وجه الاعجاز ان نقول قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا
الاختلاف والخفاء وان وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء في انه اي مجموع القرآن بما فيه من البلاغة
والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز معجز وانما
وقع الخلاف في وجه الاعجاز لاختلاف الانظار ومبالغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى احد ما بعينه
يلزم ان لا يكون بجملتها ولا الجملة منها بل ولا واحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور كما ان
من بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل واحد
يثبت للكل من حيث هو كل وللجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا
فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثاني فهذا الذي ذكرناه والمختار انه معجز ببلاغته واما الشبهة
القادحة في ذلك فالجواب عن الاول ان القرآن كان بينا لمن تحدى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض
غيرهم عمي عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت
الاعجاز بعجز ذوي المعرفة لانكسار الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور وعدول عن سواء السبيل
لان التحدي بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها انما هو اضعافها المشتملة على شانها كما لا يخفى

على ذي مسكة من الانصاف والفضل فيكفينا في اثبات النبوة كون القرآن بجملته او بسورة الطوال معجزا وهذا مما لا استرابة
ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول مجادلته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء
وشعر الشعراء فلم اجده منها والجواب عن الثانية ان الاحاد لا تعارض القاطع يريد ان اختلاف الصحابة في بعض
سور القرآن مروي بالاحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن به
في مقابلته فتلك الاحاد مما لا يلتفت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد عليه الصلوة
والسلام ولا في بلوغه في البلاغة حد الاعجاز بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده واما التسمية
فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انه في كونها من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي رحمه الله ومن الفاتحة فقط
وفي الباقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم او كونها فرده انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره
الحنفية رحمهم الله لا في كونها من القرآن في اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم والجواب
عن الثالثة ان اختلافهم عند جمع القرآن فيما ياتي به الواحد من آية او آيتين انما هو في موضعه من القرآن او في التقديم
والتاخير فيما بينه وبين الآيات لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عم فان النبي عليه
الصلوة والسلام كان يواظب على قراءته في صلوته بالجماعات فما اتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب
البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال بهذا كما ظن منقول ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد
العلم وهو اي كونه من القرآن هو المدعى ولا علينا اثبات ذلك العلم بالتواتر او بالقرائن قلنا انا نختار ان
ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالاحاد المنضمة الى القرائن ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم اعجاز الآية
والآيتين فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها واقلها ثلاث آيات والجواب عن الرابعة ان المعجز
يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيتفقون فيه اي في
ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علموا انه
من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا انهم لو كانوا من اهل ملك الصنعة التي
كانت المعجزة من جنسها وكانوا متناهين فيها لامكنهم ان ياتوا بمثلها وذلك كالسحر في زمن موسى عليه السلام فانه
كان غالبا على اهله وكانوا قد بلغوا اذروة سنامه فلما علموا اي السحرة الكاملون فيه ان حد السحر تخييل وايهام لما لا ثبوت
له حقيقة ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا تلقف سحرهم الذي كانوا يافكونه اي يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل
المتخيل من غير ان يزداد حجمها علموا انه خارج من السحر وطوق البشر بل هو معجز من عند الله فامنوا به واما
فرعون فانه لقصوره في هذه الصناعة ظن انه كبيرهم الذي علمهم السحر وكذا الطب في زمن عيسى عليه السلام
فانه كان غالبا في اهله وكانوا قد تناهوا فيه وتعلمهم الكامل في بابه علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه
ليس من حد صناعة الطب بل هو من عند الله وهذا والبلاغة قد بلغت في عهد رسول الله عليه الصلوة والسلام
الى الدرجة العليا وكان بها فخارهم فيما بينهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب التسمية

فنشهد بنبوته اي نحن نتعجب فلما اتى النبي عليه الصلوٰة والسلام من جنس ما تناهوا فيه بما عجز بمثله جميع البلغاء
الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم
من اسلم لوضوح نبوة النبي عليه الصلوٰة والسلام عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه الاسلام ملتزما للصغار اي الذل و
الهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة العقلاء كمعارضة مسيلمة بقوله والزارعات
زرعا والحاصدات حصدا والطاحنات الخ ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والاهل للذل
والهلاك فعلم جواب لما مع العاء اي لما اتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة فاقتدروا مع اجله قرنا مخالفته علم ان ذلك من عند
الله قطعا سلمنا ان القرآن ليس معجزا ببلاغته لكن لم لا يجوز ان يكون معجزا بالاخبار عن الغيب وفي جواب الشبهة الاولى
ان يقال حد المعجز منه اي قدر ما يحصل به الاعجاز ليس مجهولا لما ذكرتم بل هو معلوم يعني به العادة وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المعتاد
المتعارف فيما بين اهل العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب في القرآن ذلك المبلغ الخارق للعادة و
الآن بيانه اذ يكفينا العلم به اجمالا وبه اي بما ذكرناه في جواب الشبهة خرج جواب الشبهتين الاخريين اما عن الثانية
فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما
يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فان يقال يكفينا في اثبات النبوة اشتمال القرآن
على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل سلمنا
ان لا اعجاز في الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز ما نفى عنه الاختلاف واما الشبهة الواردة عليه
فالجواب عن الاولى ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر وانما يصير اليه بتغيير اما من اشباع او زيادة او نقصان او تغيير شيئ
من ذلك خرج عن اسلوب القرآن ثم ان الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد وزنه وما ذكروه من القرآن
وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا ترى ان ما يقع من الكلام الموزون في نثر البلغاء
اتفاقا اي بلا قصد على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم
يعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعرا ولا كلامه شعرا ضرورة والجواب عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور
في الآيتين هو اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القرآن لكن اريد بالعموم والخصوص مما يحتاج اليه في امر الدين
اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله وعن الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير وزيادة المبالغة في تحقيق
المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز والاطناب وهو احد
شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا
وبعضها تبعا وتعكس اخرى واما قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرؤوه فان ابا عمرو قرأ
ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة
في الاحوال كلها لغة لقبائل من العرب نحو قوله ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها وعلى هذه اللغة قراءة اهل
المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر بل هو مخصوص بهذا اللفظ بناء على انه زيد فيه النون فقط ولم يغير

الالف عن حالها كما فعل مثل ذلك في الذين حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقي الياء على لفظ الذي
على حالها في الاحوال الثلث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبني في كلمة الذي
وقيل ضمير الشان مقدر ههنا اي انه واللام ح يكون داخلة في الخبر ولا باس به اذ هي تدخل في خبر المبتدا وان كان
قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام ما ذكر وقول عثمان فيه
لحنا اي في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة واما قوله تلك عشرة كاملة فرفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه
بعيد جدا مثل ان يظن على تقدير تركه ان المراد بالسبعة تمامها اي تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى
الى الثلثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة ان ما نقل منه احادا فمردود لانه مما يتوفر الدواعي الى
نقله فلا بد ان ينقل تواترا وما نقل عنه متواترا فهو ما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها
كاف شاف فلا يكون الاختلاف اللفظي او المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل الله من
صفات كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفي عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه
واصلا حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة
والكلام مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه في مراتبها
او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عنه من القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي يذكر في القرآن اذا كان
من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح
الواضح والخامسة انه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنا على ما مر في تقرير الشبهة فتامل واما الصرفة فنقول بان
الاعجاز ليس بها على التعيين ولكن بدعيها او كون القرآن معجزا ايا ما كان يحصل المطلوب اعني اثبات الرسالة بالمعجزة
اذ كل منهما خارق للعادة الكلام في سائر المعجزات اي ما سوى القرآن وهي انواع الاول انشقاق القمر دل
عليه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر وهو متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا انشق
القمر شقتين متباعدتين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة النوع الثاني كلام الجمادات
قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن
في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان رضي الله تعالى عنهم ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح وقال
جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر الذي ادرك جماعة من الصحابة منهم جابر انه مرض رسول الله عليه الصلوة والسلام
فاتاه جبرئيل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حين اكل النبي صلى الله
عليه وسلم ولما دعا للعباس واهله امن اسكفة الباب وحيطان البيت وذلك انه روي عنه عليه الصلوة والسلام
انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان بي حاجة فجاءهم رسول الله عليه السلام وقال
تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءته وقال اللهم هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء اهل بيتي فاسترهم
من النار كستري اياهم بملاءتي فامنت اسكفة الباب وحوائط البيت آمين آمين ولما طلب الاعرابي شاهدا على النبوة دعا الشجرة

وقال ابن عمر كنا مع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابي فدنى قال له عليه السلام اين تريد قال الى اهلي ثم قال هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض اي تشقها خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابي وكذا الذراع المسمومة مشهور والنبي عليه السلام قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم يضره وان كان غيره فقد استرحنا منه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها النوع الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدري روى ان اعرابيا يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاخذها فحال الراعي بين الذئب والشاة وانتزعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي الا تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عليه الصلوة والسلام فاخبره بذلك فقال صدق من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى الظبية التي طلبها اعرابي سالته الاطلاق لترضع خشفها وضمنت الرجوع ورجعت ثم سال الاعرابي ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبي عليه الصلوة والسلام كان يمشي في الصحراء فاذا مناد ينادي مرتين يا رسول الله يا رسول الله فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابي نائم فقال ادني مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما قال او تفعلين ذلك فقالت ان لم افعل ذلك عذبني الله عذاب العشار فاطلقها ثم ذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله محمد رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة روي ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقعد فقال جماعة يا رسول الله صلى الله عليه وسلم الناقة التي تحت الاعرابي سرقة قال اثم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم تقم فرده الى فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة بلسان طلق من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني وما ملكني احد سواه ولكل من هذه المذكورات قصة في كتب السير كما اومانا اليها النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط الوادي على ما مرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان ومنها ما روي عن ابن عباس من انه عليه السلام قال للاعرابي حين دعاه فقال بم اعرف انك رسول الله ارايت لو دعوت هذه العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات اليه النوع الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روى انس من ان امه ارسلت حيسا في تور الى النبي صلى الله عليه وسلم فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرء على التور ما شاء الله ان يقرء وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا

او النور على حالة النوع السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم
بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم يدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام
وقال هلموا الى الشراب قال انس فلقد رايت الماء ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا
وروي ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين النوع السابع اخباره بالغيب فمنه ما ورد به
القرآن ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة فمن ذلك اخباره بالترتيب اول من يموت بعده من ازواجه فكان
كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة من بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا واخباره
عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير
ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها ومن بحث عن هذا الجنس وجد كثيرا لا يحصى ثم نقول كل واحد من هذه المعجزات المغايرة
للقرآن وان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف
لنا في اثبات النبوة المسلك الثاني من مسالك اثبات نبوته عليه الصلوة والسلام وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة
وارتضاه الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلالة الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وذلك
انه عليه الصلوة والسلام لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في
تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم
وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشاقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ المرتبة
الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة
مرضية واخلاقه العظيم فانه عليه الصلوة والسلام كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله فلا تذهب نفسك
عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة على امته حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل
البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجية والرياسة حتى يترك
دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية
الترفع واحكامه المحكمة التي فصلت في الكتب الفقهية واقدامه حيث يحجم الابطال فانه عليه السلام لم يفر قط من
اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشجاعته وجنانه ولولا ثقته
بعصمة الله اياه من الناس كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة وانه عطف على اقدامه
للاندراج في المجرورات الداخلة في حيز الاستدلال اي وبانه لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال ثم بين
قوله باحواله وما عطف عليه بقوله من امور شتى تنبيه اعلم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته لان امتياز
شخص بمزية فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعا فاجتماع
هذه الصفات في ذاته عليه الصلوة والسلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررناه فلا يرد ما يحكى من افاضل
الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة لاحوالهم في الدنيا والآخرة المسلك الثالث

من تلك المسالك اخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته في التورية والانجيل فان قيل ما زعمتم من صفته مفصلا انه يجي في السنة الفلانية في البلدة الفلانية صفته كيت وكيت فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التورية والانجيل خالية عن ذلك واما ذكره مجملا فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا نجد بكم نفعا ونقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة لعله شخص آخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد في اثبات النبوة له عليه السلام كما مر ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الاخر للتكملة وهو زيادة التقرير **المسلك الرابع** وارتضاه الامام الرازي انه عليه الصلوة والسلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى اني بعثت من عند الله بالكتاب المنير والحكمة الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالاعمال الصالحة وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله فاضمحلت تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه في آفاق الآفاق ولا معنى للنبوة الا ذلك فان النبي عليه الصلوة والسلام هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي هي غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تاثير دعوة محمد عليه الصلوة والسلام في علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا بل افضل الانبياء والرسل قال الامام في المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن برهان الان وهذا المسلك قريب من مسلك الحكماء اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته عليه الصلوة خاصة قومان احدهما القادحون في المعجزة كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية في رفع مقالتهم وثانيهما اليهود الا العيسوية منهم فانهم سلموا البعثة لكنه الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا اي اليهود المنكرون لوجهين الاول ان نبوته تقتضي نسخ دين من قبله اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية باتفاق منا ومنكم لكن النسخ امر محال لانه يدل اما على الجهل او البداء وكلاهما محال على الله تعالى بيانه انه لا بد ان يكون للحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ح لو كان فيه اي في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اي لا يعلم فواتها بنسخه فاذا نسخه فالجهل وان كان يعلمها فرأى ان يفوتها اولا ثم اهملها بلا سبب ثانيا فالبداء اي الندم عما كان يفعل والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة وان وجب ان يراعي المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم يكن حاصلة قبل والمصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الحامض في وقت دون وقت فربما كان المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته وفي وقت آخر ارتفاعه لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او مرجوحيتها بالنسبة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء …

لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه ههنا اي في نسخ شرايع من قبلنا بشريعتنا ليس متحدا اذ تلك لاقوام
آخرين وهذه لنا وذلك ان يحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم
المنسوخ ح يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد الثاني من الوجهين ان موسى عليه السلام نقل نسخ
دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق ح لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو لمط بيانه اي بيان انه
نفى نسخ دينه انه تواتر منه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض واذا ثبت دوام السبت وامتناع
نسخه ثبت امتناعه في ساير احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم وايضا فانه اما ان
يكون موسى قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلان اما الثاني وهو التصريح بعدم
دوامه فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها واشاعتها
سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك لانه اقوى حجة له اي لمن يدعي نسخه فيه اي في جواز نسخه فلا بد ان
يتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا واما الثالث وهو سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة
وعدم تكرره لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ اما
بشريعة عيسى او بالشريعة محمد بالاتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتر ذلك اي دوام السبت من موسى ولو كان
كذلك اي متواترا كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج به عليه لنقل فان الاحتجاج متواتر المتوفر الدواعي
على نقله ولا تواتر اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي لليهود واما التقرير فنختار انه صرح بدوامه
على ظهور الناسخ على لسان من ياتي بعده وانما لم ينقل ذلك تواترا اما لقلة الدواعي منهم الى نقله لما فيه
من الحجة عليهم لانهم واما لقلة الناقلين في بعض الطبقات المعتبرة كثرتها في التواتر لان اليهود جرت لهم وقايع
ردتهم الى القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله كما في زمن بخت نصر فانه قتلهم وافناهم الا من شذ منهم واما العيسوية
من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزة الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا
بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم وجوده ودعواه الرسالة **المقصد
الخامس** في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز
القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك
عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو ح وفي جواز صدوره اي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو
والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام
فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا فيه الى عدم دخوله
في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما تدل على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان
وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها واما ساير الذنوب
نعني به ما سوى الكذب في التبليغ فهي اما كفر او غيره من المعاصي اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة

وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم
تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا يجوز ان يبعث الله نبيا يعلم انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره اي اظهار الكفر
تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء للنفس الى التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة
بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالف
وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابرهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما
غير الكفر فاما كبائر او صغائر وكل واحد منهما اما ان يصدر عمدا او لا اي يصدر سهوا فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل
البعثة او بعدها اما الكبائر اي صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من
المانعين على امتناعه سمعا قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة
عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقالت المعتزلة بناء على
اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح يمتنع ذلك عقلا لان صدور الكبائر عنهم
عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيودي الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم
ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة واما صدوره عنهم سهوا او على سبيل الخطاء
في التاويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه الا الجبائي فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة
الا بطريق السهو والنسيان او الخطاء في التاويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخسة كما ستعرفه
واما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسية وهي ما يلحق فاعلها بالارذال
والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة فانها لا يجوز اصلا لا سهوا ولا عمدا والاتفاق المذكور انما هو فيما
ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة في خصام وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم غير صغائر الخسية سهوا بشرط ان ينبهوا عليه
فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتاخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر ابن مبشر وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة
هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال اي اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا
دلالة للمعجزة عليه اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة
تمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اي الصدور للكبيرة يوجب النفرة عمن ارتكبها وهي تمنع عن اتباعه فيفوت
مصلحة البعثة ومنهم من منع ما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا اي سواء لم يكن ذنبا لهم او كان كعهر الامهات اي
كونهن زانيات والفجور في الاباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسية دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض
لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التاويل بل هم مبرؤن عنها باسرها قبل الوحي فكيف بعد
الوحي لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه
الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واللازم اي اتباعهم في اقوالهم
وافعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم

اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من
لا يقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف تقبل شهادته في الدين القيم اي القائم الى يوم
القيامة الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم لوجوب عموم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك
ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله والذين يؤذون الله ورسوله الآية وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت
قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لوما ومذمة لم تقولون ما
لا تفعلون وقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين
وكل ذلك باطل اجماعا الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف
لهم اي للانبياء العذاب على الذنب اذ الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب لمقابلته اعظم
النعمة المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف الحد وقيل لنساء النبي لستن كاحد من النساء من يأت منكن بفاحشة
مبينة يضاعف لها العذاب ومعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة
الخامس ولم ينالوا ايضا عهده تعالى لقوله تعالى ولا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واي عهد اعظم من
النبوة فان حمل ما في الآية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فيطلق الاولى لان من لا يستحق
الادنى لم يستحق الاعلى والسادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوي
المخلصين لقوله حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله
تعالى في حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا
المخلصين وقد يعترض على هذا بانه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله
تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء
فذاك مطلوبنا والا وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم والانبياء ايضا لم يتبعوا بالطريق الاولى فانهم بذلك احرى
من سائر المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وتفضيل غير
الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى
حزب الله وحزب الشيطان وهم لو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا
فلو كان المذنب منه ايضا لكان التقسيم باطلا فيكونون اي الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب
الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل من كثير من الانبياء
وذلك مما لا يشك في بطلانه التاسع قوله تعالى في ابراهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين تجب دعوتهم
انهم كانوا يسارعون في الخيرات فالجمع المحلى باللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك وقوله تعالى
وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما يعني قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك
بصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا

من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل
قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق
لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى الاقرب المذكورين اولى فهذه حجج
العصمة اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال ۱۲ وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع
وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية لان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا
لا سهوا ويشترط في الاقتداء ان لا يسهو عنه ورد الشهادة مبني على الفسق الذي لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع
الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب في حق المتعمد الكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن
مجتنب الكبائر وعليك بالتامل في سائر الدليل واحتج المخالف الذاهب على جواز الصدور الكبائر عنهم
بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا ايضا بقصص الانبياء نقلت في القرآن او الاحاديث او الآثار فتلك
القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك القصص اجمالا انها ما كان منقولا بالآحاد
وجب ردها لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما
دام له محمل آخر حملناه عليه لصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصا على انه كان قبل البعثة او كان
من قبيل ترك الاولى او من صغائر صادرة عنهم سهوا ولا ينفيه اي لا ينفي كونه من قبيل ترك الاولى
او الصغائر الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ولا
الاستغفار عنه ولا الاعتراف بانه ظلم منهم كما في قصة آدم عم يعني ان هذه الامور الثلثة لا ينافي المحملين
الآخيرين اذ لعل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمتهم او عندهم الا يرى ان حسنات الابرار
سيئات فلذلك يسمي ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعتبرون كونه ظلما
او ان المي ولانهم قصدوا به هضما من انفسهم وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف
به على سبيل الابتهال والتضرع كما يعفو عنها ربها من جواز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة في الجواب اذ
يزول الوجه آخر وهو ان يقول جاز ان الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة ولنفصل ما اجملناه من استدلال المخالف بالقصص
المنقولة وجوابنا عنه تفصيلا فمنه اي من ذلك المجمل قصة آدم عليه السلام وفيه وجوه اي للخصوم اذ لهم
في التمسك بها ستة اوجه الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه مؤكدا بقوله فغوى فان العصيان من الكبائر بدليل
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان بقوله الا من
اتبعك من الغاوين الثاني قوله فتاب عليه ولن يكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم عن المعصية والعزيمة
على ترك العود اليها الثالث مخالفة النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب الرابع فتكونا من الظالمين
جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله تعالى حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا
وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم ذنب كما مر اتفاقا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة

السادس قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه ودل استحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان
يدل على كون الصادر عنهما كبيرة قلنا في الجواب كيف يدعي انه في الجنة هو لا انه هناك كان نبيا مبعوثا بتبليغ
الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب
عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة وبهذه الوقيعة اي الطعن في الانبياء تمسك به
التمسك الظاهر دفعه الا للمتعنت والحيرة في الضلالة والجهل المفرط في الغواية وقد تمسك في ذنبه اي في ذ
آدم قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة هي آدم وجعل منها زوجها يعني حواء ليسكن اليها فلما
تغشاها حملت حملا خفيفا الآية فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجعا اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك
سواهما والضمير في لله سبحانه فتصدر عنه الاشراك وقضيته ان حواء لما اثقلت اي حان وقت
ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقال ما ادري فلما ازداد ثقلها
رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال ارايت لو دعوت
الله ان يجعله انسانا مثلك ومثل آدم اتسميته باسمي فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لآدم
فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها
ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث كان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث
ورضي بذلك آدم والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش وحدهم لا لبني آدم
كلهم والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اي جعلها عربية قرشية من جنسه لا انه خلقها منه
واشراكهما بالله تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في
يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء وان صح انه لآدم وزوجته
فاين الدليل في الشرك في الالوهية ولعل اي لعل الشرك المذكور في الآية هو الميل
الى اطاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله بلا مطاوعة للشيطان في
الفعل وذلك الميل المتفرع على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية
وذنبا او لعله كان قبل النبوة فان قلت قدم امتناع الكفر عن الانبياء مطلقا قلت معنى
اشراكهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر قصته وليس
ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على
حذف المضاف كما يدل جمع الضمير في يشركون ومنه اي من ذلك المحتمل
قصة ابراهيم عليه السلام فانه ما يوهم الذنب في قصته امران الاول قوله في حق
الكوكب هذا ربي فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا والجواب
ان يقال لا يخفى انه اي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله ولم يكن بينه وبين النبوة

اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام النظر فلا اشكال اذ نختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة
وذلك ان نقول انما قال ذلك على سبيل العرض كما في برهان الخلف ارشادا للصابئة اذ حاصل
ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما يزعمون لزم ان يكون متغيرا آفلا وهو باطل الثاني من الامرين قوله
رب ارني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله على احياء الموتى كفر والجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن
شك في الاحياء والقدرة عليه بل في الآية تصريح بانه طلبه لان في عين اليقين من الطمانينة ما ليس في علم اليقين
فان الوهم باحداث الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين وقد
يقال انما سال عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية
المفضية التي التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه هذا وقد قال
ابن عباس كان في عدة ان يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذه خليلا فاراد
ابراهيم ان يعلم اهو هو وكيف لا يحمل الآية على ما مر والشاك في قدرة الله كفر وانتم لا تقولون به فما هو
جوابكم فهو جوابنا ومما يتمسك به من قصة ابراهيم عم بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب
فان حامله على الكبير زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام
وحكمه بانه سقيم كذب قلنا النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات وما ترتب الحكم
على النظر فلعل الله اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى عم والتمسك بها من وجوه الاول قوله
فوكزه موسى فقضى عليه لم يكن قتله لذلك القبطي بحق اي لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطاء بل كان قتل عمد عدوانا
لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذن وانا من الضالين الجواب انه كان قبل النبوة
وايضا جاز ان يكون قتله خطاء وما صدر عنه من الاقوال محمول على التواضع وهضم النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر
بقوله القوا ما انتم ملقون واظهار حرام فيكون اذنه ايضا حراما الجواب انه اي اظهار السحر لم يكن حراما فانه مما يختلف فيه
الشرائع بحسب الاوقات او علم موسى انهم ملقون سواء اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون فلا يكون ذلك الاذن حراما
بل فيه قلة مبالاة بسحرهم واراد اظهار معجزته في عصاه وتلقفها لما افكوه ولا يتم ذلك الاظهار في ذلك المقام الا
بذلك الاذن فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب واراد القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين نحو فاتوا بسورة من
مثله الى قوله ان كنتم صادقين والثالث قوله والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهارون كان نبيا
فان كان له ذنب استحق به التاديب من موسى فذلك هو المطلوب والا فايذاؤه بلا استحقاق ذنب صدر من موسى عم
الجواب لم يكن الجر على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص عنه حقيقة الحال في تلك الواقعة فخاف هارون
ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه اي يعتقدوا انه يؤذيه وذلك لسوء ظنهم بموسى عليه السلام حتى انه لما مات هارون
في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما راى جزع هارون واضطرابه لما جرى على قومه اخذه
ليسكنه من جزعه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان اي تسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم والاستيلاء

الكلام اخذ برأس اخيه لا على طريق الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضته على لحيته الا انه انزل
اخاه منزلة نفسه لانه شريكه فيما ناله من خير او شر قال الآمدي لا يخفى بعد هذه التاويلات وخروجها عن مذاق العقل
الرابع قوله اي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا وذلك الفعل لم يكن منكرا وكان كلام موسى خطاء وقد
يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا قلنا اراد منكرا من حيث الظاهر على معنى ان من
نظر الى الظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانه شيء منكر واراد عجيبا فان من راى شيئا عجيبا فانه
قد يقال هذا شيء منكر وفعل الخضر لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة ومنه قصة داود عليه السلام وهي انه
طمع في امراة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى وهذه القصة على الوجه الذي اشتهرت به
مختلقة اي مفتراة للحشوية اذ لا يليق ادخال القدح الشنيع في اثناء المدائح العظام يعني ان الله تعالى مدح داود
قبل قصة النعجة باوصاف كمالية منها انه ذو الايد اي القوة واراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت
حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هو العزم الشديد على اداء الواجبات وترك
المنكرات فكيف يوصف بها ولم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى ذكر الله
فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق
وسخر له الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسيلة الى القتل والزنا ومنها انه اوتي
الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف به اخس
الشياطين من مزاحمة اتباعه في الزوج والمنكوح ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض وهذا اجل المدائح
واذا كان الامر كذلك لم يصح ان يحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة في حق داود بل تسور قوم قصره
للايقاع به على ارادة قتله فوجدوه متيقظا اخترعوا هذه الخصومة المذكورة في القرآن وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لا للسوء
به من قتل النفس او سرقة المال ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا المعنى قوله تعالى انما
فتناه اي اختبرناه في انه حين ساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة او لا فلما لم يعاقبهم كان غاية
في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اي غفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي اتى به اولئك المتسورون
وح لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الآمدي
والامام الرازي فكل من انصف يعلم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو ومنه قصة
سليمان عليه السلام والتمسك بها من وجهين بل من وجوه الاول التمسك بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد
الآية فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روي انه فاتت صلوة العصر
الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انها اذا كانت فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير
مبالغة في الحب فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه واما من احبه واحب ان يحبه فذلك هو الكمال في
المحبة وقوله عن ذكر ربي اي بسبب كما يقال سقاه عن العيمة اي لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره

اى امره لا بالهوى وطلب الدنيا لان ابطال الخيل فى دينهم كان بامره كما فى ديننا اذ هو منسوب اليه
وقوله طفق مسحا معناه يمسح سوقها واعناقها اكراما لها واظهارا لشدة شغفه بها عليه لكونها من اعظم
الاعوان فى دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل
يمسح السيف بسوقها واعناقها اى يقطعها لما غضب عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها ولها للتصديق
بها ضعيف جدا اذ لا دلالة للفظ عليه كما فى قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه
لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى الشمس غير متعين بل يحتمل ان
ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ جرى به ما يتعلق بها وهو العشى وان يعود الى الصافنات وهذا اولى
لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هى اقرب فى الذكر من لفظ العشى فالمعنى ح انه امر باعدائها حتى
توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها المطاعن الثانى فى التمسك بقوله تعالى
ولقد فتنا سليمان خبر ملك يحصن فى جزيرة فخرج اليه بالريح واخذ بنته وكانت فى غاية الجمال فاحبها
وكانت لا يرقا لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن ان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكستها
كسوة نفيسة كان تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن فى ملكه فسقط الخاتم من يد
سليمان لعصيانه باتخاذ الصنم الذى يسجد له فى بيته فقال له اصف انك مفتون بذنبك فذهب الى الله فخرج
الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه الجواب ان هذه الحكاية الخبيثة التى يروونها الحشوية كتاب
الله برئ عنها فانه قال النبى صلى الله عليه وسلم فى تفسير هذا الكلام قال سليمان لاطوفن الليلة على مائة
امرأة تلد كل امرأة منهن ولدا يقاتل فى سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل من تلك المائة الا واحدة
فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقيته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله كان كما قال
فالابتلاء المذكور فى الآية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فانه مرض مرضا
صار مشرفا على الموت لا يقدر على شئ كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين ان عاش
ولده لم ننفك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك فخاف اشد الخوف ان يهلكوه فامر السحاب ان يحمله
وامر الريح ان يحمل اليه غذاءه فمات ذلك الولد فى السحاب فالقى على كرسيه فتنبه سليمان على خطائه
حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكى عنه فى القرآن وهو قوله رب هب لى ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى
فانه حسد فيكون ذنبا الجواب انه ليس بحسد بل معجزة كل نبى انما كان من جنس ما يتفاخر به اهل زمانه وكان
ما يتفاخر به اهل زمان سليمان هو الملك اى المال والجاه فلا جرم طلب ملكة فائقة على جميع الممالك ليكون مملكته
معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث اى ينتقل من واحد الى آخر فطلب من ربه ابدا ما يشفى من مرضه
الشديد به ملك الدين الذى لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغى لاحد من بعدى ملكا لا يمكن ان ينتقل
عنى الى غيرى او اراد الملك العظيم مع القناعة وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن

عادة بطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك ليعلم الناس ان زخارف
الدنيا لا تمنع من خدمة المولى ومنه قصة يونس فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن نقدر عليه واعترف بكونه ظالما والغضب
ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم ايضا ذنب الجواب لعل غضبه كان على قومه لكفرهم بالتمادي في العناد والمكابرة
حتى قيل صبره ولم يطلق المصابرة معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا فظن ان لن نقدر عليه اي
لن نضيق عليه فانه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر له لا من القدرة واني كنت
من الظالمين اي لنفسي بترك الاولى فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة
في التضرع ولا تكن كصاحب الحوت في قلة الصبر على الشدائد والمحن لتنال فضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله
في ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عليه وعلى آله الصلوات والتحيات والسلام والاحتجاج بها من وجوه
الاول ووجدك ضالا فهدى ولا شك ان الضال عاص الجواب انه قبل النبوة او اراد ضالا في الامور الدنيا يجب
حمله على هذا لقوله ما ضل صاحبكم وما غوى اذ المراد نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجب التوفيق
بينهما بما ذكرناه الثاني ما روي انه عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله ما يقرب
اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها فقرأ بعد قوله افرأيتم
اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا
به وقالوا قد ذكر الهتنا فاحسن الذكر فاتاه جبرئيل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم آته عليك
فحزن النبي عليه السلام والصلوة الزكية لذلك حزنا شديدا او خاف من الله خوفا عظيما فافهم
وتامل فاحفظ وتفكر فنزل للتسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الآية الجواب على تقدير حمل التمني على القراءة
بهوانه من القاء الشيطان يعني انه قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه عليه الصلوة والسلام
قرأها والا اي وان لم يكن من القائه بل كان النبي قارئها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجائز اجماعا
والظهور بما كان ما ذكر من العبارة قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام اي لايهام
المشركين ان المراد بها الهتهم او المراد على تقدير حمل التمني على تمني القلب وتفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان
ويكون المعنى ح ان النبي عليه السلام اذا تمنى شيئا يوسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى
ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية المذكورة من مفتريات
الملاحدة او نقول على التقدير الاول ايضا يعني تلك الغرانيق العلى كان من القرآن واريد بالغرانيق
الاصنام لكنه استفهام انكار حذفت منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة
منها الثالث قصة زيد مع زينب والجواب انه اي النكاح كان بامر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج
الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم
اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف ان طلقها لزمه التزوج بها

ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجتك واخفى في نفسه ما اوحى اليه وغير مسكه على نكاحها
فلذلك عوتب فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت زينب بنت عمة النبي
عليه الصلوة والسلام وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل
قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا واكرها فطمعت زينب مع ذلك ان يتزوجها
النبي بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح فشرت على زيد حتى اعتنيه فطلقها فتزوجها النبي بامر الله بيانا
لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي عليه الصلوة والسلام في هذه القصة واما ما يقال انه احبها
حين رآها فمنها تجب صيانة النبي عليه السلام عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور ثم القائلون
بمحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان امره بامساكها امرا بالزنا
فكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا وفيه
اى في ميل قلبه اليها وما تفرع عليه ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله
امر صعب لا ينقاد له الا موفق وابتلاء النبي عليه الصلوة والسلام بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن
الخيانة في الوحي بالاخفاء او التعرض للطعن من الاعداء الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى
قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى الذي هو الاثخان فان التحريم اى تحريم الفداء
مستفاد من هذه الآية فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الخ انه لولا سبق تحليل الغنائم
لعذبتكم بسبب اخذكم هذا الفداء الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب
الجواب انه تلطف في الخطاب على طريقة قولك ارأيت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره
الذي هو انه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه اشار بقوله والا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا
فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان لترك الاولى فيما يتعلق
بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فان النبي عليه السلام اذن جماعة تعللوا باعذار في التخلف عن غزوة تبوك
وتارك الافضل في امور الحرب قد يعاتب السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك والوزر هو الذنب
وانقاض الظهر يدل على كثرته الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها قبل النبوة او سهوا او ترك
الاولى والانقاض ح محمول على استعظامه اياه او نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع
الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على الكفر
والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه وزره
وثقله ويقوي هذا التاويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك وما تاخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله ولقد تاب الله على النبي اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب الجواب
انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تاخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة

صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه او نقول نسب
اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك
وما تاخر منه ومن استغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه واما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول
فالمعنى ذنب قومك اليك اى ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك فلا يخفى ضعفه فان ذلك
انما يتاتى في المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بادنى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق
سليم الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم ومثله يعاتب
على مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال
ان يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتي على ما كان عليه في الماضي العاشر يا ايها النبي اتق الله
يا ايها الرسول بلغ الجواب ما مر من قصد التثبيت والاستمرار مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة كما تشعر به
فلا يدل الا على صدور الذنب الحادي عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين
كما في قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا او المراد الشرك الخفي وهو الالتفات الى الناس بل الى
ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى والمراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده انه قال ابن عباس
نزل على اياك اعني فاسمعي يا جارة الثاني عشر وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسال الذين يقرؤن
الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم يوصف عليه السلام بالشك
بل فرض شكه كما يفرض المحال وامر بالرجوع على اهل الكتاب على ذلك التقدير والفائدة في الرجوع اهل الكتاب زيادة
قوته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء فيعرف انه اوتي مثل ما اوتي الانبياء السابقة وانت خبير بان هاتين الفائدتين
انما تترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الآية الرجوع على تقدير الشك قال المصنف اعلم انا انما طولنا في مثل
هذا العلم ان مسئلة نسيان الانبياء وسهوهم في صدور الكبائر عنهم وعدمهم الصغائر لا قاطع فيه نفيا كما انه عليه لقوته
وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية اثباتا اذ قد اجاب عن
ادلة المثبتين ههنا مع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض نقيضه وهو الصدور عنهم لم يلزم منه محال لذاته بلا شبهة وظهور
المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يشح ذلك اي بالعصمة الامكان لا يجترى على
الانبياء باطلاق اللسان **المقصد السادس** في حقيقة العصمة آخرنا بيانها عن التصديق بوجودها لان ماهية الحقيقة
يتوقف على ثبوته وهي عندنا على ما اقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا
وهي عند الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب اعتبار استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور وتحصيل هذه الصفة
النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية الداعي الى الطاعة ثم تتاكد وتتم
هذه الصفة بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض على ما يصدر عنهم
من الصغائر سهوا وعمدا عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها

احوالا اي غير راسخة ثم يصير ملكات اي راسخة في محلها بالتدريج وقال قوم العصمة يكون خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه اي هذا القول انه لو كان صدور الذنب كذلك ممتنعا لما استحق المدح بذلك اي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع منعقد على انهم اي الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون بالطاعات وبه ولو كان الذنب ممتنعا منهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا وايضا فقوله انما انا بشر مثلكم يوحي الي يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كسائر البشر

المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللنافي وجهان الاول ما حكى الله تعالى عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وسلي الله اذ فيه غيبة بل يجعل الله خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا العجب وتزكية النفس بذكر المناقب وفيه ايضا عنهم قالوا ما قالوه من نسبة الافساد وسفك رجما بالظن اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اغواء بني آدم ان يطلع اعدائهم على غيبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا الانكار لما فعال فيما يفعله الله وهو من اعظم المعاصي الوجه الثاني ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا وملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم الا ابليس وبدليل انه خرج له واذ قلنا للملائكة اسجدوا تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والجواب عن الوجه الاول انه ليس في قولهم اتجعل فيها استفسار عن الحكمة في خلقهم لا انكار على الله في الخلقة والتعيير لهم بشان المثالب المغتاب في ذلك انما يتصور ممن لا يعلم والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فيه سبانك وكذا التزكية لها وذكر المناقب للنفس فلا يتصور بالنسبة الى الله سبحانه ولا رجم بالظن فقد علموا ذلك بتعليم الله او قد يكون علموا لا نظر فيها او بغيره كقراءتهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وصح الاستثناء وتناوله الامر للتغليب اي لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرفت في موضعه ولكون طائفة من الملائكة يسمون بالجن على ما قيل فلا يكون ح كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من نظمها انه داخل تحت الملك مع ان ذكره اي ذكر كونه من الجن في معرض تعليل الاستكبار وعصيانه كما يتبادر من نظم الآية يأباه اي يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضي المعصية ويأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة ثم للمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منها انهم لا يعصون والا لحصل الفتور في التسبيح وقوله يخافون ربهم من فوقهم اي فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون والجواب انها يتم ذلك الاستدلال اذ ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصي حتى يثبت بها ان جميعهم مبرؤون عن جميع المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع فيها اي في هذا البحث لا نفيا ولا اثباتا بل الادلة فيه ظنية وان الظن لا يغني في مسئلة من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين من الحق شيئا

المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة اجمع اصحابنا على انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية ثم النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة سلفا الشيخ احتجاجا بوجوه الاول

قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول فاذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال السجود لقيم على الجهة فلعله لم يكن سجود تعظيم له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله تعالى وآدم كان قبلة لهم وعلى التقدير كونه لآدم يحتمل ان يكون غرضهم في السجود كونه قائما مقام الكرام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون الامر بالسجود ابتلاء لهم لتمييز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات لانا نقول قوله ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجاد تكرمة وتفضيل ونفي سائر الاحتمالات اذ لو تقدم هناك ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله وعلم آدم الاسماء كلها الى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الآية سيقت لذلك ولقوله هل يستوي الذين يعلمون الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة الادقاية وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل من العوائق واشق فيكون افضل لقوله عليه افضل الاعمال احمزها اي اشقها فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان ركب تركيبا بين الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل فيعقله له خطر من الملائكة وبطبيعته له خط من البهيمة ثم ان من غلبت طبيعته على عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية فذلك يقتضي بطريق قياس احد الجانبين على الآخر ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فستة الاول الملائكة ارواح مجردة عن علائق المادية وتوابعها فليس شيء من انواع كمالها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل من مبداء الفطرة بخلاف السفليات اي النفوس الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج وهي الانتقال من القوة الى الفعل والتام اكمل من غيره الثاني الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة المبراة عن الفساد بالكلية وهي الافلاك والكواكب المدبرة في عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد والثالث الروحانيات مبراة عن الشهوة والغضب اللذين هما المبداء للشرور والاخلاق الذميمة كلها الرابع الروحانيات نورانيات لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية تمنعها عن تلك المشاهدة المستمرة الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب فان الزلازل توجد بتحريكها والسحاب يعرض وينزل بتصرفاتها والآثار العلوية يحدث لمنوماتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالملقيات ذكرا وقال فالمدبرات امرا الا يلحقها بذلك فتور لان قدرتهم على تغير الاجسام وتقليب الاحكام والاجرام وهي كانت ليست من جنس القول المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات السادس الروحانيات علمها لاحاطتها بما كانت في الاعصار الاول وبما سيكون في الازمنة الآتية بالامور الغائبة عنا في الحال وعلومهم

كلية وللحواس لم ترتسم فيها المثل الجزئية فعلية لانها مبادي الحوادث في عالم الكون والفساد فطرية اي حاصلة
في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة آمنة من الغلط والجسمانيات تخيلا فيه والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد
الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فعند بروا ما الوجوه النقلية فسبعة الاول
قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام في معرض التواضع ونفي التعظيم والترفع والتفرد
عن هذه الدرجات فكأنه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق مرتبة البشرية كالالهية والملكية بل ادعي اما ما ثبت لكثير من البشر وهو
النبوة والجواب لا نم انه في معرض التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الآية وهو قوله والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما
كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت لا اقول لكم عندي خزائن الله لا
اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك يعني انا لا اتمكن من انزال من خزائن الله فتحها ولا اعلم الغيب متى ينزل بهم العذاب
منها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل [illegible] [illegible] صاحبه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فحينئذ
دلت الآية على ان الملك اقدر واقوى فاين هذا من الافضلية بمعنى اكثرية الثواب الثاني قوله تعالى ما نهاكما ربكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه بان المقصود من المنع قصدكما
عن مرتبة الملائكة فيكل منهما ليحصل لكما الشرف فقبلا منه واقدما عليه والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم
خلقا واكمل منه منهما فتمنيا ما هما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة الثالث قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من
هو فوقي في القوة لا من هو ادنى مني وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس
الجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبد الله وادعوا له
الالوهية والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا عن العبودية ولم
يقتض ذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية التي نحن بصددها في شيء الرابع قوله
تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني اذ لا مكان له تعالى بل قرب الشرف
والرتبة والفضيلة فجعله اي جعل استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان
لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم اذ مع التساوي او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال الجواب المعارضة
بقوله تعالى في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر فيظهر ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية المعارضة
بقول الرسول حكاية عن الله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم ولم يتبين ان من يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد
به الذوق السليم واما الاستدلال بعدم الاستكبار فلكونهم اقوى واقدر على الافعال لا لكونهم افضل الخامس ان الملائكة
معلمو الانبياء قال الله تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل من المتعلم الجواب
انهم المبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي السادس ان الملائكة رسل الى الانبياء والرسول اقرب
الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فيكون الملائكة افضل الجواب في ذلك قاعدة فيجب ان يكون في احد من احاد

الناس افضل اي ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو ليس قطعيا السابع اطراد التقديم لذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد الجواب ان ذلك التقديم المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة مقدمون في الوجود وتخيل لوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان فان وجودهم اي الملائكة اخفى فالايمان بهم اقوى فيكون التقديم بذكرهم اولى المقصد التاسع في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق وواقعة خلافا للاستاذ ابي اسحق والحليمي منا وعن ابي الحسين من المعتزلة قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة منكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحاق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا اما جوازها فبناء على اصولنا وهو ان وجود الممكنات مستند الى قدرته تعالى ابتداء فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته واما وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى صلوات الله عليهما محال لا يقدم عليه منصف وقصة آصف في احضار عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يده مقارنا للدعوى النبوة وقصة اصحاب الكهف وهي ان الله تعالى ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا وشيء منها اي من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص لم يكن معجزة لفقد شرطها كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى والتحدي احتج من لم يجوز الخوارق مطلقا بما مر في جوابه ومن جوزها وانكر الكرامة احتج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة دالة على النبوة وتشتبه بها والجواب انها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمهما اي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة

المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد المقصد الاول في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول بانعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم في احياء الطير وهي جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية ويمكن امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فانهم كلهم وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في جواز الاعادة انه لو امتنع وجوده الثاني لذاته او للوازمه ولا لازم لوجب امتناع وجوده ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص لا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او للازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذا ثبت ان الوجود امر واحد بحسب ابتداء واعادة حسن نفس امكان الاعم امكان الاخص

فان قيل الزمانان اي الوجودان اي المبدأ والمعاد وكذا الايجادان امكانا ووجوبا وامتناعا فانهما اي الشيئان
المتوافقين في الماهية بحسب اشتراكهما في هذه الامور المستندة الى ذواتهما وجوزنا كون الشي الواحد ممكنا في زمان لزمان
الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة مثلا فذلك الكون بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود المطلق
ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع الوجود بما هو هو ولا امتناع
ذلك المغاير فجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي مثلا بان الوجود في زمان اخص من الوجود
المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه اي في التجويز
الثاني اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشي الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان و
يقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه استغناء الحوادث
عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة
الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سد باب اثبات الصانع بالاستدلال عليه بحدوث ما علم
من استغناء الحوادث ويمكن في اثبات جواز الاعادة ان يقال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام
المجيد وله المثل الاعلى لانه اي ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول الذي كان قبل الانعدام ملكة العود اي
اي بالوجود فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى ان تلك الاهونية انما هي بالقياس
الى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عنده على
السوية لا نتصور هناك تفاوت بالاهونية والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجي الى الاستدلال اخرى اما الضرورة
فقالوا تخلل العدم بين الشي ونفسه محال بالضرورة اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون ما قبل العدم
غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما واذا كان كذلك لا يكون المعاد هو المبدأ بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير
لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى
لتخلل العدم سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث
ومن هذا تعين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذه
التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور
من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فهو من وجوه الاول انما يكون المعاد معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت
الذي كان فيه مبتدأ فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكلما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون مبتدأ
من حيث انه معاد وهذا خلف الجواب انما اللازم في اعادة الشي بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس
منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجي اي بحسب الامر المعتبر في وجوده
في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كانت الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان مع كل
وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا وما يقال نا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه

قبل هذا الزمان فافهم وهي والتغاير الذي يحكم في هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج
ويحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان ذلك التلميذ يصر على التغاير بحسب
الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له ان كان الامر كما تزعم فلا يلزمني الجواب
لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم
التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض المشخصة
وانه اي المعدوم معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ
ومعادا معا وانما يكون كذلك ان لو لم يكن في وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما
يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ والثاني لو امكن الاعادة
وفرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا بلا شبهة فلنفرضه ايضا موجودا مع ذلك المعاد لم يتميز
المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان الجواب منع
عدم التمايز بين المعاد والمستأنف المذكورين بل يتمايزان بالهوية اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية
كتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع عدم التمايز في الحقيقة وكل اثنين متماثلين يتمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين
ومعادين او احدهما مبتدأ والآخر معادا واي اختصاص لهذا الذي ذكره من المحال بالمبتدأ والمعاد بل هو جار
في المبتدأين ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد
بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز الدليل على ان النقض بالمبتدأ اذا فرض مثل له
والثالث الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد الآن عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه اي التميز حال العدم
مح لان النفي الصرف لا يتصور تميزه واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم يستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه
بصحة العود المقتضي امتيازه والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره والجواب على اصل المعتزلة فهو كون المعدوم شيئا
اي امرا ثابتا متقررا ظاهر لان بطلان الثاني ح ممنوع وما ذكر في بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا
نمنع استدعاءه اي استدعاء ذلك الحكم وصحته للتميز في الخارج فان صحة العود اعتبارية هي امكان الوجود بعد
زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجي بل التميز في الخارج انما يحصل حال الاعادة اعني زمان
الوجود الثاني وهو اي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه باتصافه بصحة العود امر وهمي لا حقيقي له بحسب الخارج كالتميز الحاصل
في الممكنات التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع ح لان مثل هذا التميز حاصل
للمعدومات الصرفة كالممتنعات فافهم

المقصد الثاني في حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرائع عن آخرهم

على جوازه ووقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه وافادة
التأليف المخصوص فيها امر ممكن لذاته كما مر وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة وان فرض

انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التاليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه
عالم بتلك الاجزاء وانها لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما بينا من عموم علمه بجميع
المعلومات وقدرته على جميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب الصحة اي صحة
الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المطلوب واما الوقوع فلان الصادق الذي علم صدقه بادلة قاطعة اخبر عنه في
مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم
فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين
وكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكرون بوجهين الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار الماكول اي
بعضه جزءا منه اي من الآكل فلو اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التي كانت للماكول ثم صارت
للآكل اما ان يعاد فيهما اي في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين
متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه والمعتقد خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة معدوم
في جميع الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب ان المعاد الجسماني انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر
الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه اي الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان الماكول في الآكل فضل
فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها
في الآكل بل في الماكول الثاني لو حشر فاما لا لغرض فهو عبث لا يتصور في افعاله تع واما لغرض اما عائد الى الله تعالى
وهو منزه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا من العقلاء بهذه القبح العقلي وذلك لقبحه وعدم ملائمته
للحكمة الالهية العناية الازلية واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم
بالاستقراء وانه لو ترك على حاله ولم يعد لم يكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة واما الايلام
اولا ليدفع ذلك الالم ثانيا فيلتذ العبد به فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى له كان يمرض عبده ليدفع عنه فيلتذ بها
اي يعود الى عدم المرض الجواب انا نختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلي قد مر جوابه او نقول ان الغرض هو الايلام
والالتذاذ ولعل فيه غرضا لا نعلمه سلمنا ان الغرض منحصر فيهما لكن لا نم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها
وانها دفع الالم غايته انه في دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو اي دفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز
ان يكون تلك اللذة امرا آخر يحصل معه اي مع رفع الالم تارة ودونه اخرى والدوران وجودا وعدما
في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك
اي دفع الالم ولم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة هذه
الدنيوية دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية امرا آخر وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها اي في
اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم **تذنيب** بل يعدم الله الاجزاء
البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا

لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما يحتج على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه
بان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة فيه وزوال التاليف الذي به تصلح
الاجزاء لافعالها وبه تتم منافعها والتفريق بالرفع عطف على زوال يجري منه مجرى التفسير وقوله كذلك خبر لهما
اي زوال التاليف والتفريق خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال
بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد
الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث
ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخري
الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب
والبدن يجري مجرى الالة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا
تتعلق به وتتصرف فيه كما كان في الدنيا الرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس
التوقف في هذه وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فتنعدم عند الموت فيستحيل اعادتها
او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ ولما قرر اولا مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب
القائلين بالمعاد الروحاني فقط فقال **المقصد الثالث** في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في المعاد الروحاني
الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفوس عن ابدانها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها
هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها قال والنفس الناطقة لا تقبل الفناء اي العدم بعد وجودها لانها بسيطة كما مر في مباحث
النفس وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة فعل بالنسبة الى وجودها
وقوة اي قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها وانه محال لان حصول الامرين المتنافيين لا يكون الا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة
وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول
والباقي لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود الشيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في البسيط فلو اجتمعا
في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا للفساد بمنزلة المادة في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها
معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا المتصف بقابلية وجودها
هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء
كانت باقية بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا واما عالمة اما الجاهلة فتتالم بعد المفارقة ابدا الما كثيرا وذلك لشعورها
بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله وانما لم تتالم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمرة بالعلائق
البدنية ولم يكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوات
كمالاتها بل تخيلت اضداد الكمال كمالا فرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت
صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالها وامتناع نيلها وحصول نقصانها شعورا لا يبقى فيه التباس واما العالمة فاما

ان يكون لها هيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضية للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كانت
تلك الهيئات حاصلة لها تألمت تألما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي الفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي
لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بسبب شدة روحانيتها وضعفها لانها
انما حصل لها بالركون الى البدن وحركتها اى حركت وكسبت تلك الهيئات للنفس محبتها له اى للبدن وذلك مما ينمحي
بتقادم الامد ويزول بالتدريج فتنقطع عقوبتها لها كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم يكن تلك الهيئات للنفس
بل كانت عالمة بريئة عن الهيئات الردية التذت بها اى بوجدان ذاتها كذلك مبتهجة بادراك كمالها ابدا قياسا هذا كالمؤمن
المتقي عندنا واما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام بالامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم
شعورها بالكمالات الممكنة لها بالقوة فانها تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى يبلغ النهاية
فيما هو كمال لها من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنازلت
الى الابدان الحيوانية فتنتقل من بدن الانسان الى بدن الحيوان يناسبه في الاوصاف كبدن الانسان الشجاع
فالارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والنبات
والبسائط ايضا ويسمى فسخا قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من
الدركات المضيقة في جهنم هذا في المتنازلة واما المتصاعدة من مرتبة الى ما هو اكمل منها فقد تتخلص من الابدان كلها
بصيرورتها كاملة في جميع صفاتها كما مر وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى
ان ذلك رجم بالظن بناء على قدم النفوس المجردة وتجردها وقد ابطلناهما قال الامام الرازي واما القائلون
بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح
بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن
لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه
في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة
في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة
ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات
واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فان مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم
عندهم محال وقال الامام مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير
والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيف يخرب العالم الصغير وهو بالموت
والثاني انه تعالى كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه
كيف يخرب هذا العالم الكبير اتخريبه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول
في شرح احوال القيمة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب

المقصد الرابع الجنة والنار مخلوقتان الآن اولا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري
الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا
وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا
النار اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي صريح في وجودهما من تتبع الاحاديث الصحيحة
وجد فيها سببا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة واما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين الآن بدليل
العقل وابو هاشم بعدم السمع اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او في عالم العناصر او
في عالم آخر والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يحصل فيها شيء من الكائنات الفاسدة
ونعيمها على الوجه الذي يحكى عنها من قبيل التكوين والفساد اما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تتعلق ح بابدان موجودة
في العناصر بعد ان فارقت ابدانها وانتم لا تقولون به وابطل ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة
ولو وجد عالم آخر كان كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء سواء تماسا او تباينا وانه مح وانت خبير بان هذا لمن ينكر وجودهما
مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط الجواب انا لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ماخذه وان سلم انه
في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون ذلك لو قلنا باعادتهما في ابدان آخرة لا ثم ان وجود عالم آخر مح وقد تكلمنا على
ذلك فلا نعيده واحتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله تعالى في وصف الجنة اكلها اي ماكولها دائم وقوله كل شيء
اي موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة لوجب هلاك اكلها لاندراجه فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما و
هو باطل بالآية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار والجواب اكلها دائم بدلا اي كلما فني منه شيء جيء ببدله
فان دوام الكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل فقد فني وذلك اي دوام اكله على سبيل البدل لا ينافي هلاكه ونقول المراد
بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك المعدوم او نقول انهما اي الجنة والنار
تفقدان آنا بتفريق الاجزاء دون اعدامهما ثم تعادان بجمعهما وذلك كاف في هلاكهما فيكونان هالكتين في آن ما لكن صورة
في آن الثاني قوله تعالى في وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام الجواب انها اي عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها اي عرضها
بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر
معدوم وهو التصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على تلك كما يقال ابو يوسف
ابو حنيفة اي مثله **المقصد الخامس** في فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها
والايجاب على الله تعالى ولنظر في الثواب والعقاب لا في امور اخر اوجبوها عليه اما الثواب فاوجبه معتزلة
البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا لنفع وهو بالثواب عليها بيانه انها اي تلك التكاليف اما
لا لغرض وهو عبث قبيح يستحيل صدوره عنه تعالى واما لغرض عائد الى الله تعالى وهو منزه عن ذلك لتعاليه
عن الانتفاع والتضرر او الى العبد اما في الدنيا وانه اي الاتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي فان العبادة

عبثا وتعب وقطع للنفس عن شهواتها واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او نفعه وهو الغرض والجواب منع وجوب الغرض وقد مر اكثره واما العقاب ففيه بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه بوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر به اي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب غايته وقوع العقاب فاين وجوبه الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى الثاني انه اذا علم المذنب اي مرتكب الكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات الجواب منع تضمنه اي تضمن عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد مما يكفي في الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك يعني ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره والذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه عدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه واما توهم العفو الناشي من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء البحث الثاني قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها مخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم في اثبات ما ادعوه دليل عقلي هو ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا ينقطع ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بينهما اي بين استحقاقيهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان تزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا والجواب بمنع الاستحقاق فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا ومنع قيد الدوام لا يقال اذا كانت المضرة او المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك مسلم لجواز ان لا يخلق التشعر المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لا بد من نقصانهما عن مضار الدنيا ومنافعها ولا ينفصل الا بالخلوص ضعيف ثم ان بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول انه قد يتساقطان فان كلامكم مبني على المحافظة وح جاز ان يتساقط الاستحقاقان معا وتدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلا كما قال تعالى حكاية عن اهل الجنة الذي احلنا دار المقامة من فضله وما يقال من انه يلزم ح التسوية بين الجزاء والتفضل وهو ممنوع لجواز ان يختلفا من وجه آخر ونقول ايضا يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة الى اضعاف

ويضاعف الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة بغير حساب واستعانوا بعد اقامة ذلك الدليل القطعي من النقل
بوجهين الاول بآيات تشعر بالخلود كقوله تع بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تعالى
قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم يصدق هذه الآية والجواب لا نسلم ان من له حسنات من
الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته
في بعض جوانبه لا محيطة به ولا نسلم ان من ارتكب الكبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة
من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها
اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام معارض بما يقال
الاستعمال اي شاع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى ان يجعل حقيقة في المكث
الطويل سواء كان معه دوام اولا احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك والآية المذكورة حملناها على الدوام الذي هو احد
قسمي المكث الطويل بقرينة الحال فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفاد من خارج لا مقصود من نفس اللفظ الثاني
من الوجهين قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين
عنها والجواب عن هذه الآية وجهان ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك
هم الكفرة الفجرة والثاني ظاهره يقتضي كون الفجار في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار
وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعما قبلها من
الآيات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله
ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر
ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا
يكون تلك الآيات عامة متناولة له وان سلمنا عمومها اياه فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب
بالكفار نحو قوله تع انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم ان اختصاص العذاب مطلقا
بالكفار مذهب مقاتل ابن سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب
المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق **المقصد السادس** في تقرير مذهب اصحابنا في
الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول قالوا الثواب فضل من الله ووعد به يقتضي به من غير وجوب
لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عن ذلك واما عدم الوجوب فلما مر مرارا وقالوا العذاب عدل من الله
وان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل يمدح به عند

العقلاء البحث الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد
والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكره اي تخليدهم في النار طائفة
خارجة عن الملة الاسلامية بوجوه الاول ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية في العدة والمدة فلا بد من
فنائها واذا فنيت قوة الحيوة وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة
بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة الجواب منع تناهيها وقد مر فساد ما يتمسك به في اثبات ذلك التناهي
الثاني من تلك الوجوه دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل الجواب هذا بناء على اعتبار شرط
البنية واعتدال المزاج في الحيوة ونحن لا نقول به بل هي اي الحيوة بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق
في الحي قوة لا تخرب معها بنيته بالنار مع كونها متداوية بها كما خلقها في السمندر مع عدم التاذي بها
وهو حيوان ماواه النار الثالث منها النار يجب افناؤها بالرطوبة بالتجربة تحليلا فينتهي الحال بالآخرة
الى عدمها لكونها متناهية وح تتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة فلا يبقى الحيوة فلا
يدوم العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها بقدرته وقد لا
يفنيها او يخلقها او يخلق بدلها مثلها فلا تتفتت الاجزاء بل يدوم الحيوة قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن
العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ في اجتهاده
اذا لم يهتد الى الاسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور وعذابه منقطع وكيف تكلف مثل هذا الشخص بما ليس في
وسعه من تصديق النبي وكيف يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل
ظهور المخالفين تبطل ذلك بل نقول وهو مخالف لما علم من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان كفار عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود وفيهم من
بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل
عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري البحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا
يخلد في النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا وهو ايمانه فاما ان يكون ذلك
رؤيته للخير قبل دخول النار ثم تدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها
المقصد السابع في الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط الطاعات
بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية اي بكبيرة واحدة يحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد
الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف لعموم الآيات
الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع في المؤمن الطاعات والزلات فاجماع اهل الحق
من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه وعقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي و
عقاب المطيع ايضا وذهب المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب

لبطلانها مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات وثوابه وان زادت على زلاته وذهب الجبائي
ان هيم وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن
زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات حبطت الزلات
بأسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات بأسرها من غير ان
ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي في مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة والمعصية ينفي
بحاله فيسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه ان يقابل اجزاء الثواب واجزاء العقاب فيسقط المتساويان
ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات اي السابقة بقدر المعاصي الطارية من غير ان
ينتقص من المعاصي شيء اصلا فان بقي له من تلك الطاعات زائدا على قدر المعاصي اثبت به والا فلا ولا حكم
انه يحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارية
اولى من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالآخر بل العكس ههنا اولى لما مر من ان الحسنة يجزى بعشر امثالها والسيئة
لا تجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي
مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح قد احبط الراجح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر
لما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة فيبطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط مطلقا
سواء كان بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول لهم اي للبهاشمية كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطل الآخر فاما
معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او لا
معا بل بتقدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر الآخر عليه فيبطله وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون
قاصرا عنها اذ صار مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشي من الآخر حتى يبقى من
احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا لما تجد في المزاج ايضا تذنيب قد اتفق المعتزلة
اي الجبائيان واتباعهما على انه لا تساوي الثواب والعقاب اي لا يتساوي الطاعات والزلات والا تساقطا
اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر
لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه محال فعند الجبائي عقلا لان ابطال كل منهما للآخر اما
معا او على سبيل التعاقب وكلاهما محال لما عرفت وعند ابي هاشم ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من
مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد
من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر وانما استحالته للاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل
الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احدهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في الموجب وانما فسرنا المعتزلة
بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى ان احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وح فاحباط المعصية للطاعة
المساوية لها يكون بطريق الاولى والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب

اي ح فان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وايضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف
عن الثواب والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب فلا يكون من اهل الجنة والنار بل يكون
اي من استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب
كما ترى احدنا يديم له نعمه من جهة وفرحه من جهة اخرى ويديم له الم ولذة كذلك لا يخلص له احدهما في حيوة الدنيا ولا نم
ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب المقصد الثامن في ان الله يعفو عن الكباير الاجماع منعقد على انه تعالى
عفو فان عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين فقالت المعتزلة هو يعفو عن الصغاير قبل التوبة وعن الكباير بعدها
وقالت المرجئة يعفو عن الصغاير والكباير مطلقا كما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكباير
مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكباير بلا توبة
بل نجوزه لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اي استحقاق العذاب لا يقوله
يعني المعتزلة به اي بذلك الاستحقاق في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغاير اصلا ولا بالكباير بعد التوبة فلم يبق الا الكباير
قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه الثاني الآيات الدالة عليه اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران و
ما ثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا
ما اجمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة المقصد التاسع
في شفاعة محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله واصحابه وسلم اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه الصلوة والسلام و
لكن هي عندنا لاهل الكباير من الامة في اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكباير من امتي فانه حديث
صحيح ولقوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهي ذكر الذنب وسياتيك
في بيان صفة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنين شفاعة له في اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة
انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا ينفعها وهو عام في شفاعة النبي
عليه السلام وغيره الجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم و
لا عموم له في الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص وهو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت وفيه بحث
لان الضمير في قوله ولا ينفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فيكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص
والامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال دلايلكم في نفي الشفاعة
لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلايلنا في اثباتها لا بد ان يكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة
في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير
المقصد العاشر في التوبة وفيه مباحث الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم
بالتفضيل والآية رجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها

اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سياتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا
توبة وقولنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل اي خفته وطيشه والاخلال بالمال
والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكرناه اولا وذلك لان النادم على الامر لا يكون الا كذلك
ولذلك ورد في الحديث الندم توبة واعترض عليه بان الندم في فعل في الماضي قد يريده في الحال والاستقبال فهذا القيد
احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية من
حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه من عود القدرة اليه
اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة عنه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم
على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس
مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم في
المسلوب ويؤيده ما قررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عن كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا كان زنى ثم جب او كان
مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصوره الفعل عنه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل
صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا
وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بالعجز عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول
المص لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل او الاكثر فينافيه ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم فتدبر
البحث الثاني في احكامها الاول الزاني المجبوب اي الذي زنى ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير
القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة
له على الفعل فيه وقال به آخرون بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة والمأخذ في هذين القولين ما صح
لما ذكرناه الثاني من تلك الاحكام ان قلنا لا يقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصية بمرض مخيف فهل يقبل ذلك منه
لوجود التوبة ام لا تقبل لانه ليس باختياره بل بالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند الباس فظهور الجملة اليه فانه غير
مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المص في توبة المرض المخيف مناف لما نقل الآمدي من الاجماع على القبول كما علم
الثالث منها شرط المعتزلة فيها اي في التوبة امورا ثلاثة اولها رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن المظلمة الخروج عن
تلك المظلمة وثانيها ان لا يعود الى ذلك الذنب الذي تاب عنه اي ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه
في جميع الاوقات وهي عندنا غير واجبة فيها اي في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد المال او الاستبراء عنه والاعتذار
الى العتاب واسترضائه ان تعلقه بغيبته ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدي اذا
اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه
ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحدهما دون
الاخرى واما ان لا يعاود اصلا الى ما تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله تعالى مقلب القلوب من حال

اى حال قال الآمدى التوبة مامور بها فيكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتى بها فى وقت عدم المعصية فى وقت
آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه واما استدامة الندم فى جميع الازمنة فلان العازم
اذا لم يصدر عنه ما ينافى ندمه كان ذلك الندم فى حكم الباقى لان الشارع اقام الحكمى اى الامر الثابت حكما مقام ما هو
حاصل بالفعل كما فى الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما فى التكليف بها اى باستدامة الندم من الحرج المنفى عن
الدين قال الآمدى ويلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقى العبادات وان لا يكون تقدير عدم استلزام الندم وتذكر
تائبا وان يجب عليها عادة التوبة وهو خلاف الاجماع وقال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا
لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه فى جاهليتهم من الكفر
فلا يجددون الاسلام ولا يامرون به فكذا الحال فى كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع من احكام التوبة لهم فى التوبة الموقتة
مثل ان يتوب سنة وفى التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنى على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا
عم الاوقات والذنوب جميعا ولا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب فى وقت ولم
يندم على ذنب آخر او فى وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها فى العلة المقتضية للندم ويندم
ايضا فى جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما فى الواجبات
فانه قد ياتى المامور ببعضها دون بعض وفى بعض الاوقات دون بعض ويكون المأتى صحيحا فى نفس الامر بلا توقف
على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هى كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة فى الافعال
وتتفاوت ايضا تفاوتا بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء فى صحة التوبتين
الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها و
قد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذى يقبل ذلك ويقبله
وليس لاحد سواه ذلك السادس اختلف فى كون التوبة طاعة قال الآمدى الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها
لانها مامور بها قال تعالى توبوا الى الله والامر ظاهر فى الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة [illegible] دفعا
للقنوط كقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا **المقصد الحادى عشر** احياء
الموتى فى قبورهم وسؤال منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور
الخلاف واتفق عليه الاكثرون بعده اى بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر المتأخرين
من المعتزلة وانكر الجبائى وابنه والبلخى تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير
انما هو تقريع الملكين له لنا فى اثبات ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم
تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف فى هذه الآية عذاب القيامة عليه اى على العذاب الذى هو عرض النار
صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة فى كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو كذلك ليس الا عذاب
القبر اتفاقا لان الآية وردت فى حق الموتى فهو هو وبه اى بما ذكر من الآية ذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى ان

الكافر يعذب فی ما بین النفختین ایضا واذا ثبت التعذیب ثبت الاحیاء والمسائلة لان کل من قال بعذاب قال بهما واما ما ذهب
الیه الصالحی من المعتزلة وابن جریر الطبری وطائفة من الکرامیة من تجویز ذلک التعذیب علی الموتی من غیر احیاء فخروج
عن المعقول لان الجماد لا حس له فکیف یتصور تعذیبه وما ذهب الیه بعض المتکلمین من ان الآلام تجتمع فی اجساد الموتی
وتتضاعف من غیر احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انکار للعذاب قبل الحشر فیبطل بما قررناه
من ثبوته قبله الوجه الثانی قوله تعالی حکایة علی سبیل التصدیق ربنا امتنا اثنتین واحییتنا اثنتین وباقی الآیة ما
آخره فاعترفنا بذنوبنا فهل اذا اخذنا المراد بالاماتتین الاحیائین فی هذه الآیة الا الاماتة قبل قرار القبور ثم الاحیاء فی القبر ثم الاماتة
فیه ایضا بعد مسائلة منکر ونکیر ثم الاحیاء للحشر هذا هو الشائع المستفیض بین اصحاب التفسیر قالوا والغرض بذکر الاحیائین انهم عرفوا فیهما
قدرة الله علی البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا ای الذنوب التی حصلت بسبب انکار الحشر وانما لم یذکروا الاحیاء
فی الدنیا انهم لم یکونوا معترفین بذنوبهم فی هذا الاحیاء وذهب بعضهم الی ان المراد بالاماتتین ما ذکرنا وبالاحیائین
الاحیاء فی الدنیا والاحیاء فی القبر لان مقصودهم ذکر الامور الماضیة واما الحیوة الثالثة اعنی حیوة الحشر فهم فیها
فلا حاجة الی ذکرها وعلی هذین التفسیرین ثبت الاحیاء فی القبر ومن قال بالاحیاء فیه قال بالمسائلة والعذاب
ایضا فقد ثبت ان الکل حق واما حمل الاماتة الاولی علی خلقهم امواتا فی اطوار النطفة وحمل الثانیة علی الاماتة المعتادة
وحمل الاحیائین علی احیاء الدنیا والاحیاء عند الحشر وح لا ثبت بالآیة الاحیاء فی القبر فقد رد علیه بان الاماتة انما
یکون بعد سابقة الحیوة ولا حیوة فی اطوار النطفة وبانه قول شذوذ من المفسرین والمعتمد هو قول الاکثرین
هذا والاحادیث الصحیحة الدالة علیه ای علی عذاب القبر اکثر من ان تحصی بحیث تواتر القدر المشترک وان کان کل واحد
منها من قبیل الآحاد منها انه علیه الصلوة والسلام مر بقبرین فقال انهما یعذبان وما یعذبان فی کبیرة بل لان احدهما کان لا یستنزه
من البول واما الثانی فکان یمشی بالنمیمة ومنها قوله علیه الصلوة والسلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه ومنها
قوله فی سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه ومنها انه کان یکثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الی
غیر ذلک من الاحادیث المشتملة بعضها علی مسائلة الملکین ایضا وتسمیتهما منکرا ونکیرا ماخوذة من اجماع السلف واخبار
مرویة عن النبی صلی الله علیه وسلم احتج المنکر بقوله تعالی لا یذوقون فیها الموت الا الموتة الاولی ولو حیوا فی القبر لذاقوا موتتین
الجواب ان ذلک وصف لاهل الجنة وضمیر فی فیها للجنة ای لا یذوق اهل الجنة فی الجنة الموت فلا ینقطع نعیمهم کما انقطع نعیم اهل الدنیا
بالموت فلا دلالة فی الآیة علی انتفاء موتة اخری بعد المسائلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولی فهو تاکید لعدم موتهم فی الجنة
علی سبیل التعلیق بالمحال کانه قیل لو امکن ذوقهم الموتة الاولی لذاقوا فی الجنة الموت لکنه لا یمکن بلا شبهة فلا یتصور موتهم فیها
وقد یقال الا الموتة الاولی للجنس لا للوحدة وان کانت الصفة صفة الواحد نحو ان الانسان لفی خسر ولیس فیها نفی تعدد
الموت لان الجنس یتناول المتعدد ایضا فهذا الذی ذکروه من الآیة واجبنا عنه معارضة لما احتججنا به من الآیتین ثم انهم
بعد المعارضة قالوا انما یمکن العمل بالظواهر التی تمسکتم بها اذا لم یکن مخالفة للمعقول فانها علی تقدیر مخالفتها ایاه یجب
تاویلها وصرفها عن ظواهرها فلا یبقی لکم وجه احتجاج بها ودلیل مخالفتها للمعقول انا نری شخصا یصلب ویبقی مصلوبا

الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مساءلة فهو القول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه ما اكلته السباع
والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت وذري اجزاؤه المفتتة في الرياح العاصفة
شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومساءلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي
عن هذا فقالوا اي القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمساءلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب
السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم وقال بعضهم
لا بعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمساءلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصورة
الاخرى يعني بها ما يشتمل الثانية والثالثة اذ هما من باب واحد فان ذلك اي التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة
وهو ممنوع عندنا كما مر فلا بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادات
غير ممتنعة في مقدور الله نعم كما سلف تقريره والله اعلم بالصواب **المقصد الثاني عشر** في ان جميع ما جاء به
الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء كلها اي حق بلا تاويل عند
اكثر الامة والعمدة في اثباتها امكانها في انفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجماع
عليه المسلمين قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن
يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي
هو قريب من الحساب وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيمة بيوم الحساب فهذا الاجماع
يؤيد الآية على ثبوت الحساب وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله
يشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فتحققت به شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه
يدل على الحوض مع قوله يعني انه نطق بما ذكرناه الكتاب والسنة ايضا كقوله عليه السلام لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك
يوم الحشر فقال على الصراط وعلى الميزان وعلى الحوض وكتب الاحاديث مملوة اي ممتلئة جدا بذلك الذي ادعيناه كونه
حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق فيه للمنصف اشتباه واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق

المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب
ابو الهذيل والبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اي المنكرون من اثبته بالمعنى المذكور وصفه بانه
ادق من الشعر واحد من غرار السيف اي حده كما ورد به الحديث وانه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور
عليه وان امكن العبور لم يمكن الا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة ح وجب ان يحمل قوله
فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب
ولا نصب كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم
من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة بالكلية عن
آخرهم الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل ما ورد

في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت اصلا لا على آلة الوزن
الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن اعادتها وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف
الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر وايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله سبحانه وتقدس بلا وزن فلا
فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عليه السلام كيف
يوزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي فيما لا فائدة
فيه قد مر مرارا **المرصد الثالث** في الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين كالايمان والكفر والمومن
والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية
والاحكام من عن الايمان هل يزيد وينقص اولا ومن انه هل يثبت بين المومن والكافر واسطة او لا
وفيه مقاصد **المقصد الاول** في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا قال
حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمومن لنا اي مصدق فيما حدثناك به وقال عليه الصلوة والسلام الايمان
ان تومن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق ويقال فلان آمن بكذا اي يصدقه ويعترف به واما في الشرع
وهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا يعني اتباع الشيخ ابي الحسن وعليه اكثر
الائمة كالقاضي والاستاذ ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه
به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم
بالله وهو مذهب جهم ابن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية وهو
كلمتا الشهادة وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هو عن ابي حنيفة رحمه الله وذهب قوم الى انه
اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي
وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف اي بعضهم
كابن مجاهد واصحاب الاثر اي المحدثون كلهم انه مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح
فهو حينئذ اما فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين والتصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان
اي فعله وهو الكلمتان او غيره اي غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب
والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحده او سائر الجوارح اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب
كلها لنا على ما هو المختار عندنا وجوه الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في
قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه اي ومما يدل على محلية القلب للايمان
الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان
عنهم ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه اذا

انه فعل القلب وجب ان یکون عبارة عن التصدیق الذی من ضرورته المعرفة وذلک لان الشارع انما یخاطب العرب
بلغتهم لیفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو کان لفظ الایمان فی الشرع مغیرا عن وضع اللغة لتبین للامة نقله
وتغییره بالتوقیف کما تبین نقل الصلوة والزکوة وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل کان هو بذلک اولی
الثانی جاء الایمان مقرونا بالعمل الصالح فی غیر موضع من الکتاب نحو الذین آمنوا وعملوا الصالحات فدل علی التغایر
وعلی ان العمل لیس داخلا فیه لان الشیء لا یعطف علی نفسه ولا الجزء علی کله الثالث انه ای الایمان قرن
بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا اذ اثبت الایمان مع وجود القتال ومنها ای
مما یکون مقرونا بضد العمل الصالح قوله تعالی الذین آمنوا ولم یلبسوا ایمانهم بظلم یستفاد منه اجتماع الایمان مع الظلم
والا لم یکن لنفی اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشیء لا یمکن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الایمان
لیس فعل الجوارح ولا مرکبا منه فیکون فعل القلب وذلک اما التصدیق واما المعرفة والثانی باطل لانه خلاف
الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فان قیل فلم لا تجعلون التصدیق باللسان یرید الکرامیة اذا عبر
عن المعنی اللغوی وجب علیکم ان تجعلوا الایمان عبارة عن التصدیق باللسان کما هو مذهب الکرامیة فان
اهل اللغة لا یعلمون من التصدیق الا ذلک قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنی بل کان مهملا او فرض وضعه لمعنی
غیر التصدیق لم یکن المتلفظ به علی ذلک التقدیر مصدقا بحسب اللغة قطعا فالتصدیق اما معنی هذا اللفظ او مدلول اللفظ
لدلالتها علی معناها وایا ما کان فیجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصدیق القلبی فکیف یقال انهم لا یعلمون منه
الا اللسان ویؤیده ای یؤید ان الایمان لیس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالی ومن الناس من یقول آمنا بالله وبالیوم
الآخر وما هم بمؤمنین وقوله وقالت الاعراب آمنا الآیة فقد اثبت فی هاتین الآیتین التصدیق اللسانی ونفی الایمان
فعلم ان المراد به التصدیق القلبی دون اللسانی احتج الکرامیة بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعین کانوا
یقنعون بالکلمتین ممن یأتی بهما ولا یستفسرون عن علمه وتصدیق القلبی وعمله فیحکمون بایمانه بمجرد الکلمتین فعلمنا انه
الایمان بلا علم وعمل والجواب معارضته بالاجماع علی ان المنافق کافر مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتین
ومعارضته بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا او حله بان یقال لا نزاع فی انه ای التصدیق اللسانی یسمی ایمانا لغة لدلالته
علی التصدیق القلبی ولا فی انه یترتب علیه فی الشرع احکام الایمان ظاهرا فان الشرع جعل مناط الاحکام الامور
الظاهرة المنضبطة والتصدیق القلبی امر خفی لا یطلع علیه بخلاف الاقرار باللسان فانه مکشوف بلا سترة فنیط به احکام الدنیویة
وانما النزاع فیما بینه وبین الله تعالی ای النزاع فی الایمان الحقیقی الذی یترتب علیه الاحکام الاخرویة ثم نقول انهم یحکم بان من صدق
بقلبه وهم بالتکلم بالکلمتین فمنعه منه مانع من خرس او غیره کخوف من مخالف ان یکون کافرا وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه
منها ما یدل علی اثبات مذهبهم ومنها ما یدل علی ابطال مذهب الخصم القسم الاول اربعة الاول فعل الواجبات هو الدین والدین
هو الاسلام والاسلام هو الایمان ففعل الواجبات هو الایمان اما ان فعل الواجبات هو الدین فلقوله تعالی بعد ذکر العبادات وقد ذکر اقام
الصلوة وایتاء الزکوة وذلک دین القیمة اذ لا یخفی ان لفظ ذلک اشارة الی جمیع ما تقدم من الواجبات علی معنی ذلک الذی امرتم به دین الملة

القيمة فتفصيل الواجبات هو الدين حق اما ان الدين هو الاسلام فلقوله ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان

فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين
من المؤمنين في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها الآية يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى
فما وجدنا فيها اي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى
منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد
الايمان بالاسلام قلنا لفظ ذلك في تلك الآية اشارة الى الاخلاص الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات لانه واحد مذكر
فلا يصلح ان يكون اشارة الى الكثير والمؤنث فان اكثر المذكورات مؤنث فهو اي جعله اشارة الى الاخلاص اولى من تقدير الذي ذكر ثم
المطابق لنهاية العقول ان يقال من تقدير الذي ذكر ثم او الذي ذكر فيه اي في كونه اشارة الى الاخلاص تقرير اللفظ على
اصلها وفي كونها اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه بلا مقتضى واما المقدمة الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان فهي انما تصح
وتثبت بالدليل الاول لو كان الايمان دينا غير الاسلام لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على ان
كل شيء مغاير له فهو غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الآية اذا ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة لا تخفى
لان كون الايمان دينا اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون مصادرة من قبيل
اخذ المطلوب في اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا اذ هو في قوة اول المسئلة اعني كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قصة
الاستثناء فانما يدل على تصادق المسلم والمؤمن دون اتحاد الايمان والاسلام الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكي ولا
تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
الى بيت المقدس في شأن نزول الآية لتحويل القبلة فانهم توهموا اضاعة صلوات كانت اليه قلنا بل التصديق بها اي لا يضيع
تصديقكم بوجوب الصلوة التي توجهتم فيها الى بيت المقدس ما يترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات
فلا يلزم تغيير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا او من التمثيل الذي هو عندكم
الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون ترك المنهيات داخلا في الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيمة
لقوله تعالى فيهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اي لهم في الآخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب معنى
القرآن لا نظمه مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فان قيل
معناه لان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة [illegible] ان لا يخزى في ذلك اليوم لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبي والذين
آمنوا معه قلنا [illegible] الاخيرة الى اليوم المؤمنين جميعا بل مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظ معه وقاطع الطريق
منهم فلا يتم هذا الاستدلال [illegible] يجوز ان يكون [illegible] الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم [illegible] بين ايديهم
جاز ان يكون المؤمن مخزى في يوم القيمة بادخاله في النار وان كان مآله الجنة [illegible]

عليه الصلوة [illegible] لا يزني الزاني [illegible] الايمان لمن لا امانة له [illegible]
الافعال ليست من [illegible] فان المؤمن كان [illegible]

نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم انها اي الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا في الايمان
معارضة بالاحاديث الدالة على انه اي مرتكب الزنا مثلا مومن وانه يدخل الجنة حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم
لابي ذر لما بالغ في السوال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر [illegible]
الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلثة الاول لو كان الايمان هو [illegible] لما كان [illegible]
مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المومن من آمن [illegible] نفي الماضي لانه
فيه وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات بل لان الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق [illegible] وان لم يكن
للامر كما ذكرناه ورد عليهم مثله في الاعمال فان النائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مومنين
مخلصين ولا لمخلص الا بان الحكمي كالمحقق الثاني من صدق بما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام ومع ذلك سجد للشمس ينبغي
ان يكون مومنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق اي سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن
نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل
التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجري عليه حكم الكفر
في الظاهر الثالث قوله وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك قلنا التصديق بجميع ما جاء
به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك
الذي ذكرتموه مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا ثم نقول
في حله ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين بل انما قيد به
ظاهرا هو الله تعالى والتصديق بالله لا ينافي الشرك او لعله بوجوده وصفاته الذاتية الحقيقية لا بالتوحيد الذي هو من
صفاته السلبية حاصله ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيدا بالخصوص هو جميع ما علم
كونه من الدين ضرورة فالمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي واعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية توجيه الثالث
بان المراد بالايمان فيه التصديق وهو يجامع للشرك فالايمان لا يجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان على هذا التقرير يظهر
اشتراك الالزام لا على ما في الكتاب احتج الآخرون القائلون بان الايمان فعل الطاعات باسرها والقائلون بانه مركب
من التصديق والاقرار والعمل الصالح جميعا بقوله عليه الصلوة والسلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله
الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا اذ ليس اماطة الاذى عن الطريق داخلا في اصل
الايمان حتى يكون فاقدها غير مومن بالاجماع فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمصدر لم يرد دليل القائلين بان الايمان
هو المعرفة او التصديق [illegible] في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه آخرون فقال الامام
الرازي وكثير من المتكلمين [illegible] لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه
لا يقبل [illegible] لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو اي احتماله ولو باعد وجه ينافي اليقين فلا يجامعه
[illegible] من حيث توجب [illegible]

فان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين اي
بحسب الذات وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا
قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك لاحتمال فقط اذ يجوز ان
يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي ان يكون ايمان النبي واحاد الامة سواء وانه
باطل اجماعا ويقول اي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن
قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض
بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا
للزيادة والنقصان واضح فلا حاجة الى ما ذكرنا والثاني من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب التعلق ان يقال التصديق التفصيلي
في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان فيثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني ان افراد ما جاء به متعددة وداخلة في
التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق كان هذا التصديق مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الايمان
ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص نحو واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا
دالة على قبوله اي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله
بالوجه الاول المقصد الثالث في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة فان قيل فشاد الزنار
ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر باختياره علامة التكذيب فحكمنا عليه
بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس قال
الطائفة [illegible] التصديق لهم [illegible] كفرا [illegible] بطلانا لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه الصلوة والسلام
كان يجعل ايمان [illegible] سواء الكفر عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه فمن قال
الايمان المعرفة بالله قال الكفر الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية
لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي ثلثة اقسام الاول منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته
وما يجوز عليه وما لا يجوز ونحوه الجهل بما لرسوله كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك كسب الرسول
والاستخفاف به ونحوه فهذا كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين اي الكفر والايمان بمعنى
انه لا يحكم على صاحبها بالكفر [illegible] صالحة ولا بالايمان لابهامه عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق
ويعبر عنها اي عن المعاصي المخرجة الى ذلك [illegible] بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنا والشرب ونظائرها واول من احدث
القول بهذا [illegible] واصل بن عطاء [illegible] ومنها ما لا يخرج اي وقسم لا يخرج كمنشأ العقدة ويسمى بالصغائر ولا يوصف
صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان وستعرفه اي تعرف بزيادة ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة بيانا
في المقصد الذي يليه [illegible] تقسيم الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوة محمد اولا والثاني
اما معترف في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار

وهم البراهمة او لانهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم للنبوة عليه الصلوة والسلام اما عن عناد وعذابه مخلد اجماعا واما عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف لاجماع الامة من قبلهما والاول وهو المعترف بنبوة محمد عليه الصلوة والسلام اما مخطى في اصل من المسائل الاصولية وسنبين في المقصد الخامس انه ليس بكافر اولا يكون مخطيا في عقائده المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلان النبي عليه الصلوة والسلام حكم باسلام من لا يعلم ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج به فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانها اي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي صلى الله تعالى عليه وآله واصحابه وسلم يتضمن العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يمكن له تقرير الادلة وتحريرها فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها التفصيلية او المجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا به حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبي عليه السلام باسلامهم ونجاتهم كانوا عالمين علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي لا من المقلدين تقليدا محضا **المقصد الرابع** في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة اي من اهل القبلة مومن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مومن ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فتدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله قلنا الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس يحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا او نقول المراد بما انزل هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية الاية وانتم غير متعبدين بالحكم بها فيختص باليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبه الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا اذ يجازى غير الكفور ايضا بالمثاب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب وايضا ذلك الحصر متروك لقوله تع اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الاية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الاية اعني قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل نجازي ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكافر الثالث قوله تع بعد ايجاب الحج ومن كفر اي لم يحج فان الله غني عن العالمين فقد جعل ترك الحج كفرا قلنا المراد من جحده وجوبه ولا شك في كفره الرابع قوله تع حكاية عن موسى وهارون انا قد اوحي الينا ان العذاب على

من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق يعذب لما ورد فيه من
الوعيد قلنا هو الظاهر متروك الظاهر ومخصوص بالاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى
بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب الخامس
قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر
والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصليها اي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها قلنا لعل ذلك نارا خاصة يعني
ان الضمير في يصليها عائد الى نار منكرة ولعل تنكيره للوحدة النوعية فيكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر السادس
قوله تعالى في حق من خفت موازينه الم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون وح نقول الفاسق ممن خفت موازينه
لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر قلنا بل ثقلت موازينه بالايمان فلا يندرج
في من خفت موازينه السابع قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق
ممن وجهه مسود بالمعصية فيكون كافرا قلنا لا نسلم ان كل فاسق كذلك اي مسود الوجه يوم القيامة فان الآية لا تقتضي
ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن ان مرتكب الكبيرة من اصحاب
المشأمة وقال تعالى والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشأمة تدل على ان كل من كان من اصحاب المشأمة فهو كافر
قلنا هو اي ما ذكرتم من معنى الآية من باب ايهام العكس فانها يدل على ان من كفر كان من اصحاب المشأمة وذلك
لا ينعكس كليا كما توهمتموه وايضا ينتقض استدلالكم بهذه الآية بالزاني والسارق المصدقين بما هو من ضروريات
الدين فانهما من اصحاب المشأمة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك هم الفاسقون فانه
يقتضي حصر المبتدأ في الخبر والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيصدق ح ان كل فاسق كافر قلنا الحصر
الذي ذكرتموه مع كونه مستفادا من الآية لان الكافر ابتداء كذلك اي فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق
في العرف الطارئ على الكافر فلا يعتبر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل العاشر قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله
الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله لعقابه قلنا كونه آيسا ممنوع للرجاء الحاصل بسبب ايمانه الحادي عشر قوله تعالى
انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وتقريره ان الفاسق يدخل النار
للآيات العامة الموعدة وكل من تدخل النار فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي كافر للآية الثانية قلنا المفرد
المحلى باللام وهي الخزي ههنا لا عموم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر ولنقول المراد به على تقدير
عمومه الخزي الكامل فيلزم انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه الثاني عشر قوله تعالى واما
من اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه
بيمينه وهو ظ بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين من الناس في ذلك اليوم اعني من يؤتى
كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يلقى عليهم وليس
في نظم التنزيل ما ينافي ذلك مع ان التخصيص ظ اي ان سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم

ليس على الكفار من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اي مصدقون به فلا يندرجون في قوله
انه كان لا يؤمن الثالث عشر الفاسق الظالم ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى الا لعنة الله على
الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون قلنا يلزم مما ذكرته كفر الانبياء
حيث اعترفوا بظلمهم فقال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين
وحله ان الآية ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة لها فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله تعالى واما الذين فسقوا فماويهم النار
الآية وتمامها كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل
على ان كل فاسق كافر انما ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه يقتضي ان كل فاسق مكذب
بالقيمة انه ابطل قطعا الخامس عشر قوله يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فثبت
بذلك ان كل مجرم يدخل في النار ولا شبهة في ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو ان الآية متروك
الظاهر دلالة على كون كل مجرم مكذبا بيوم القيمة وهو باطل قطعا السادس عشر قوله تعالى وسيق الذين كفروا وسيق الذين
اتقوا فيعلم منه ان الانسان اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار والجواب عنه قد مر مثله وهو ان ذكر قسمين
لا يدل على عدم قسم ثالث السابع عشر قوله عليه الصلوة والسلام من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وقوله من مات فلم
يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا قلنا الاحاد لا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين الثامن
عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله الايمان وعداوته كفر وقوله عليه السلام آية المنافق ثلثة
اذا وعد خلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة ثم
اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال الثلث اذا صارت معا ملكة
لشخص كانت علامة للنفاق واما بدون كونها ملكة فلا الا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوه
وائتمنهم اليهم فخانوا وكذبوا في قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء
قد لا يكون قطعية الدلالة فيتخلف المدلول عنها الثاني على وهو ان من المحققين من العقلاء ان في هذا الجحر حية لم يدخل
يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه فعله لا عن اعتقاد وكذا الحال في من ارتكب الكبيرة قلنا مضرة الحية عاجلة
محققة بخلاف عقاب الذنب فانها آجلة غير محققة اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا احتج المعتزلة بوجهين الاول الفاسق
ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعات ولا كافرا بالاجماع لانهم لا يكفره من بعدهم من السلف كانوا
يقيمون الحد عليه في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اجماعهم
على ان الكافر لا يعامل معه كذلك وايضا فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة المرأة عن زوجها اذا ادعى الزوج
زناها من غير لعان وقضاء ما فيه لانه وان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر بارتكابه قذف
المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة الايمان الثاني ما قال
واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم وفاقا وايمانه مختلف فيه اي الامة مجمعة على

ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا اي كونه مومنا او كافرا فيترك المختلف فيه ويؤخذ المتفق عليه قلنا قد مر انه مومن قطعا
ولا خلاف فيه ممن قبله من الامة بل قد اجمع قبله على انه اي المكلف اما مومن او كافر فالقول بالواسطة خرق الاجماع
المنعقد للانحصار في ذينك القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه **المقصد الخامس** في ان المخالف للحق من اهل القبلة
هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب
مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض
فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا
ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب
المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثله عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين
كانوا قبل ابي الحسين تجاسروا على تكفير الاصحاب في امور سيأتيك تفصيلها فعارضهم بعضنا بالمثل فكفرهم في امور
اخرى ستطلع عليها وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق كل من يكفرنا فنحن
نكفره والا فلا اما على ما هو المختار عندنا وهو ان لا يكفر احد من اهل القبلة ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من
كون الله عالما بعلم او موجدا لفعل العبد او غير متحيز ولا في جهة ونحوها ككونه مرئيا او لا لم يبحث النبي عليه الصلوة والسلام
عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في
تلك المسائل والخطاء فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام اذ لو توقفت عليها وكان الخطاء قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم
فيها لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعله عليه السلام عرف منهم ذلك اي كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها
لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما اذ ذاك لا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل
قلنا ما ذكرتم مكابرة لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات انه مرئي في الدار
الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجدها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة
واما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليها فكان الاعتراف والعلم بها اي بالنبوة دليلا
للعلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد عليه الصلوة
والسلام وادلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى انهارا جارية بعد ان لم يكن ثم راى
عنقود عنب قد استوى جميع حباته الا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الجهات
فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية وكذا دلالة المعجزة على
صدق المدعي ضرورية الظهور واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام
جلية وان ادلتها جلية واضحة ولذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فانها في الطور والخلاء
ليس مثل تلك الاصول بل اكثر ما ورد في الكتاب والسنة ما تخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل احد
فيها يدعي ان التاويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير

اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الان ما كفرت به بعض اهل القبلة بعضا ونفصل عنها على سبيل التفصيل وفيه ابحاث الاول كفرت
المعتزلة في امور الاول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة
والحيوة ونظائرها فمنكرها اي منكر اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من
اهل القبلة بجاهل كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلي عالم قادر خالق السموات والارض والجهل به من بعض الوجوه
لا يضره والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا في الايمان لكفر الاشاعرة
بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في المعتزلة البصرية والبغدادية فانهم اختلفوا ايضا فيها الثاني من تلك الامور انكارهم ايجاد
الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على نفسه كالجبائية او على مثله كالبلخي واما على القبيح مطلقا كالنظام
ومتابعيه وجعلوا الله غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات الشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا الهين شريكين لا يقدر احدهما على مقدور
الاخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال الى الله في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم خالفوه
لانهم يقولون فقد فعل الله من اللطف ما امكن بوجوبه عليه واما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة في
ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل كفروا بغيره وهي قولهم بتناهي
مقدورات الله وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة وايضا خرق الاجماع مطلقا ليس
بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضروريات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا ذلك
الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القرآن وفي الحديث
الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا احاد فلا يفيد علما او المراد بالمخلوق هو المختلق اي المفترى يقال خلق الافك
واختلقه وتخلقه اي افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة
على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد يشاء الله شيئا
لا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شيء
اي ثابت متقرر في الازل وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال الذين كانوا قبل ابي هاشم لان ذاته عنده
وجوده يعني ان نافي الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل بلا
فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات ح موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول
بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزام الكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول
به كما مر السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على ان منكر الرؤية كافر لانه قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون
قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول الى مماسة الشيء وذلك ممتنع في حقه تعالى فتعين انه في الاية مجاز فلعل المراد لقاء
ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الابحاث تكفير المعتزلة
الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه سد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد اي الطريق
الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها الينا واذا لم يحتج هي في حدوثها الينا لم يبق القياس

فالقول به سد لباب اثبات الصانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع منحصرا
في القياس المذكور اذ قد تقدم في اثبات الصانع وجوه خمسة لا نحتاج فيها الى هذا القياس الثاني من تلك الامور نسبة
فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه فاعلا للقبائح فيجوز اظهار المعجزة في يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد
جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي عليه الصلوة والسلام وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه وتعالى
فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى
بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم
انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصانع قول القدماء متعددة
وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلثة فكيف الستة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واشير اليه في مباحث الصفات
الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضي عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود معا وينعدم
المتقدم عند وجود المتاخر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات التي تكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد
انتفت وما تكلم به حروف واصوات اخر فما سمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مخلص لكم الا ان تقولوا ما سمعه وان
لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلامه تعالى فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث من الابحاث الثلثة انهم كفروا
المجسمة بوجوه الاول ان التجسيم جهل به تعالى قد مر جوابه وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر الثاني انه عابد لغير الله فيكون
كافرا كعابد الصنم قلنا ليس المجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه فما قد عبد
به الا الله على تاويل لم يدل له فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث انه قد كفر الذين قالوا
ان الله هو المسيح ابن مريم وما ذاك الكفر الا انهم جعلوا غير الله الها فلزم التكفير في هؤلاء المجسمة ايضا لانهم جعلوا الجسم
الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع واستند بما تقدم من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فما عبد غير الله حتى
يكون مشركا الرابع من تلك الابحاث قد كفر الخوارج والروافض بوجوه الاول ان القدح في اكابر الصحابة الذين
شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا
قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي لا ثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس
داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن واما الاحاديث
الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء
عليهم وتلك الشهادة لهم بالجنة مقيدان باشتراط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثاني
الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا
قلنا هؤلاء اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفرهم الثالث قوله عليه السلام
من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما قلنا احاد وقد اجمعت الامة على ان انكار الاحاد ليس كفرا ومع
ذلك نقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بالمسلم انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع

ان عدم التكفير لاهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقايد فرق الاسلاميين
وجدنا فيها ما يوجب الكفر كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى
انكار نبوة محمد عليه الصلوة والسلام اي ذمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية والى ما اشار
بقوله وستزيد بهذا الذي اي ذكرناه في المقصد الخامس تحقيقا اذ فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقايدهم في ذيل هذا الكتاب
والله موفق للصواب **المرصد الرابع في الامامة** ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة
بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا
بما قبلنا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للعائدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد

المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها اولا قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور
الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز من القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة
اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا ونقض هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول
في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من نصبه الامام في ناحية
كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا اذا
تقرر هذا فنقول قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب او لا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله
الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا
وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين
الشريعة عن التغير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته على ما مر من انه لا بد عندهم في
معرفته تعالى من معلم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام
الفوطي واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم واتباعه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن لنا في
اثبات مذهبنا ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر لما تبين من انه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم
للعقل في مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي صلى الله عليه
وآله وسلم على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاة النبي صلى الله عليه وآله
وسلم الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه
وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم
في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب الامام [illegible]
لذلك اي لم يخل الناس على نصب امام متبع في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان
لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوافر الدواعي اليه قلنا استغني عن نقله بالاجماع فلا تتوفر الدواعي او نقول كان
مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن

النبي عليه الصلوة والسلام الثاني من الوجهين انه اي في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون
واجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر علمنا يقينا بالضرورة ان
مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد
وفي الجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون
اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى
التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا وليشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو
تمادى لتعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك
جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد
الدين فحكمه الايجاب السمعي فان قيل على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه اضرار ايضا وانه منفي بقوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
وبيانه اي بيان ان فيه اضرارا من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما لا يهتدي اليه وفيما لا
يهتدي اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف
والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه لا يجب عصمته كما سيأتي في تقرير هذه المسألة فيتصور منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر
بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة وهو ايضا ضرر قلنا الاضرار اللازم من تركه اي ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار
اللازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب احتج المانع والوجوب نصبه لوجوه معارضة مما دللنا على وجوبه
عنها الاول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية مما حثت عليه طباعهم واديانهم ولا حاجة
لهم الى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه اي على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه انتظام احوال العربان والبوادي
الخارجين عن حكم السلطان الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه في
كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث للامامة شروط
قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اي الناس فاقدها لم يأتوا بالواجب عليهم بل بغيره والا اي وان لم يقيموا
احدا فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا والجواب عن الاول انه
وان كان ممكنا عقلا ممتنع عادة لما ترى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان
والبوادي كالذئاب الشاردة والاسود الضارية ولا يبقي بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض
فما اختل امرهم في دنياهم ودينهم وليس تسوقهم اي طباعهم الى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم بحيث تغنيهم عن رعاية السلطان
عليهم ولذلك قيل ما يزع السلطان اي يكف اكثر مما يزع القرآن وقيل ايضا السيف والسنان يفعلان ما لا يعقله البرهان
والجواب عن الثاني لا نسلم ان انتفاع الناس بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل ويكون ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم
وبنصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب
عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك ثم قال الموجبون لنصب الامام

على الامام عقلا ان وصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فكذا تلك المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان
الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان ان كل
مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط
لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن بان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يحكم بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب [illegible]
بل الاستفاد الامر الشرع احتج الموجب لنصب الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد من المعصية واللطف واجب على الله
والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه ويدعو الناس الى الطاعات
ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف المظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان
الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح
وتبعيدهم عن الفساد الذي هو لطف لا توجبونه عليه والا لزم كونه في زماننا هذا تاركا للواجب عليه وهو ممتنع حجة الخوارج على عدم
وجوبه مطلقا ان في نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص ويصلح هو بها دون الآخر فيقع التشاجر
والتناحر والتجربة شاهدة بذلك نعم ان اختار الامة نصب امير ورئيس تتقلد امورهم وترتيب جيوشهم وتحمي حوزتهم كان
لهم ذلك من غير ان يلحقهم تركه حرج في الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الائمة اول منها على عدم
وجوبه والجواب انه ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع
فان تساويا فالاسن وبذلك تندفع الخصومة والمخالفة واما الفارقون اي المفصلون منهم فقالوا تارة وهو اي
نصب الامام حال الفتنة يزيدها اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب اما في حال العدل والامن فيجب
نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام وقالوا تارة هو حال الامن والانصاف بين الناس لا حاجة اليه وانما يجب
عند الخوف وظهور الفتن اعلم ان عبارة الكتاب ههنا وذكر المذاهب اولا يدل على ان القائل بالفصل من الخوارج
وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية **المقصد الثاني** في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها
من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلا
بالفتوى في النوازل والاحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل المحكومات ورفع
المحاكمات ولن يتم بدون هذا الشرط ذو راي وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور
الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روي انه
عليه الصلوة والسلام وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلا انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا يهوله
العقوبة في اقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل لا يشترط في الامامة هذه الثلاث لانها لا توجد الصفات الآن مجتمعة واذا
لم يوجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او يجب نصب واجدها فيكون
تكليفا بما لا يطاق او لا يجب هذا ولا ذاك وح يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فاذا لم يكن
هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم يجب ان يكون عدلا في الظاهر لئلا يجوز فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض

نقصه تضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات العقل والدين حرا
لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الامامة ولئلا يحتقر فيعصي فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم
فهذه الصفات الثماني او الخمس شروط معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط
الثلث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به من ذهب الى عدم الوجوب مطلقا لكن الامة ان يقيموا فاسقا
دفعا للمفاسد التي يندفع بنصبه وههنا صفات اخرى في اشتراطها خلاف الاول ان يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة
والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث
فان ابا بكر رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه
فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجوا اي المانعون من اشتراطها بقوله عليه السلام السمع والطاعة
ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله اميرا على
سرية او على غيرها كناحية ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض
ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا اشترطه الشيعة الثالثة
ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطه الامامية الرابعة ظهور المعجزة اذ به يعلم
صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلثة واشتراطها في الامامة انا ندل عن قريب على
خلافة ابي بكر رضي الله عنه وكونه اماما حقا ولا يجب شيء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع بالاخير
له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطه الامامية والاسماعيلية ويبطله ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا
احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم اي تعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب
اليه الملاحدة ولو جاز خطاؤه وعدم عصمته لم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز خطاؤه فيما علم واما لجواز الخطاء على غيره في الاحكام
فلو جاز الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل والجواب منع ان الحاجة اليه لاحدهما بل
لدفع الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامامة
لذريته وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الامامة الجواب انا لا نسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب الكبيرة معصية مسقطة للعدالة
مع عدم التوبة والاصلاح **المقصد الثالث** فيما يثبت به الامامة فان الشخص بمجرد صلاحيته للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما
بل لا بد في ذلك من امر آخر وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد
عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة اي اكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر
رضي الله عنه بالبيعة كما سياتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه الاول الامامة خلافة الله والرسول فلا تثبت
بقول الغير الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله والرسول قلنا ذلك اي اختيار
اهل البيعة للامام دليل لخلافة الله ورسوله نصباه علامة للحكم بها اي بتلك الخلافة كعلامات سائر الاحكام وتلخيصه
ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام

الشرعية الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم حجة على من عداهم يعني لانهم لا يملكون تصرف
انفسهم في امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيه قلنا لما كان فعلهم وبيعتهم امارة منصوبة
من جهة الله ورسوله دالة على حكمهما بانه من جانبهما سقط هذا الكلام اذ البيعة حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها والا
فينتقض ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما بجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله الذي يجب اتباعه وان كان
لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه يعني ان الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا
فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك الثالث ان القضاء وكذا
امر جزئي لا ينعقد بالبيعة فكيف ينعقد بها الامامة العظمى لجميع المسلمين كافة قلنا لا نسلم عدم انعقاد القضاء والحسبة بالبيعة
للخلاف فيه وان سلم عدم انعقاده بها فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد
من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه اي دون القضاء الرابع ثبوت
الامامة بالبيعة يؤدي الى الفتنة اذ ربما يبايع اقوام على امام في بلد واحد او بلاد متعددة ويدعي كل قوم منهم ان الامام
الذي اختاره اولى من غيره فيؤدي ذلك الى الفتنة وهو يعود لنقيضه ضرا وجوابه بان الضرر اللازم من ترك ذلك اكثر بكثير
من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب دفع اعظمهما الخامس وهو عمدتهم في اثبات مطلبهم ان العصمة والعلم
بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث يكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال وعدم الكفر شرط لصحة
الامامة ولا يعلمها اهل البيعة فلا تثبت الامامة ببيعتهم وقد مر جوابها اي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو
ان البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان
ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع
بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك
لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك من الواحد
والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان رضي الله عنهم ولم يشترطوا في عقدها اجماع من في
المدينة من اهل الحل والعقد فضلا من اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى
ولم ينكر عليه احد وعليه اي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال
بعض الاصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد او اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة
له سرا قبل من عقد له جهرا فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت
لان ذلك العقد غير صحيح وهذا الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية فيعمل فيها بما يؤدي
الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد فيفحص عن المتقدم فامضي ولو امر الآخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل
حتى يفيء الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع
عليه الاختيار ولا يجوز العقد لامامين في صقع اي جانب متضايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام

اما فی متسعهما ای اما لعقد لامامین فی صقع متسع الاقطار بحیث لا یقع الواحد تدبیره فهو محل الاجتهاد ولوقوع الخلاف
وللامة خلع الامام وعزله بسبب یوجبه مثل ان یوجد منه ما یوجب اختلال احوال المسلمین وانتکاس امور الدین کما کان لهم
نصبه واقامته لانتظامها واعلائها وان ادی خلعه الی الفتنة احتمل ادنی المضرتین الحسابه ومنه ومن الزیدیة الامامة
شوری فی اولاد الحسن والحسین فکل فاطمی خرج بالسیف داعیا الی الحق وکان عالما بامور الدین شجاعا فهو امام یجب طاعته
فلذلک جوزوا التعدد للائمة فی صقع متضائق الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلک ایضا
جعلوا الدعوة طریقا لثبوت الامامة قال الامام الرازی اتفقت الامة علی انه لا تقتضی لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص
والاختیار والدعوة وهی ان یباین الظلمة من هو من اهل الامامة ویامر بالمعروف وینهی عن المنکر ویدعون الناس الی اتباعه
ولا نزاع لاحد فی ان النص طریق الی الامامة المنصوص علیه اما الطریقان الاخیران فنفاهما الامامیة واتفق اصحابنا والمعتزلة
والخوارج والصالحیة من الزیدیة الی ان الاختیار طریق الیها ایضا وذهب سائر الزیدیة الی ان الدعوة ایضا طریق الیها
ولم یوافقهم علی ذلک سوی الجبائی **المقصد الرابع** فی الامام الحق بعد الرسول علیه الصلوة والسلام وهو
عندنا ابو بکر وعند الشیعة علی لنا وجهان الاول ان طریقه اما النص او الاجماع بالبیعة اما النص فلم یوجد لما سیاتی
واما الاجماع علی غیر ابی بکر ولو لم یکن علی الحق لنا اتفاقا من الامة الثانی الاجماع منعقد علی حقیة امامة احد الثلاثة ای ابی بکر وعلی
والعباس ثم انهما لم ینازعا ابا بکر ولو لم یکن علی الحق لنازعاه کما نازع علی معاویة لان العادة تقضی بالمنازعة فی
مثل ذلک ولان ترک المنازعة مع امکانها مخل بالعصمة اذ هو معصیة کبیرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها
فی الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته وفاطمة مع علو منصبه زوجته والحسن والحسین مع کونهما سبطی رسول الله صلی الله
علیه وآله وسلم ولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روی انه قال لعلی امدد یدک ابایعک حتی یقول الناس
بایع عم رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ابن عمه فلا یختلف فیک اثنان واقربیه مع شجاعته کان معه حتی قیل ان
شل السیف وقال لا ارضی بخلافة ابی بکر فقالوا منا امیر ومنکم امیر فدفعهم ابو بکر بما روی من قوله علیه السلام الائمة
من قریش ولو کان علی امامة علی نص جلی کما ادعته الشیعة لاظهروه قطعا ولا مکنهم المنازعة جزما وکیف لا وابو بکر عندهم
عند الشیعة شیخ جبان لا مال له ولا رجال ولا شوکة فانی یتصور امتناع المنازعة معه وکلام الشیعة فی اثبات امامة علی یدور
علی امور احدها ان الامام یجب ان یکون معصوما لما مر وابو بکر لم یکن معصوما اتفاقا وکما سنذکره وکذا العباس فتعینت
امامة علی والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم ثانیها البیعة لا تصلح الی اثبات الامامة وامامة ابی بکر انما یستند الیها اتفاقا
الجواب ما مر ان البیعة طریقة صحیحة لاثبات الامامة وثالثها علی افضل الخلائق بعد رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم ولا یجوز
امامة المفضول مع وجود الفاضل وسیاتی ذلک تقریرا وجوابا رابعها نفی اهلیة الامامة عن ابی بکر لوجوه الاول انه کان ظالما
وقال تعالی لا ینال عهدی الظالمین بیان کونه ظالما انه کان کافرا قبل البعثة والکافرون هم الظالمون فحصر الظلم فی الکافر
وایضا منع ابو بکر فاطمة علیها السلام ارثها الفدک وهی قریة بخیبر کانت للنبی صلی الله علیه وآله وسلم وفات عنها وقد کانت فاطمة علیها السلام
منتحلة نصفها لانه قال تعالی وان کانت واحدة فلها النصف وایضا فاطمة علیها السلام معصومة لقوله تعالی انما یرید الله لیذهب

عنكم الرجس اهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم فوجب ان ينتفي عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه لمشاركتهم فيه غيره
ولقوله عليه السلام بضعة مني وانه عم معصوم فكذا البضعة فيكون فاطمة صادقة في دعواها الارث لان الكذب عمدا
ينافي العصمة وكذلك الخطاء فيه قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان ابوبكر مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ واما
كونه ظالما فلقولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة
واصلاح فمن امن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما قولهم خالف الآية في منع الارث قلنا المعارضتها بقوله عليه السلام
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن
بيان ترجيحه على الآية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا لانه رضي الله عنه كان حاكما بما سمعه من
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على حمله على معناه لانتفاء الاحتمالات
التي يمكن تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قاطعا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث قولهم فاطمة عليها السلام
معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك فانه نقل باسناده عن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم انه قال حين سألته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية
وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفر والازواج والاقرباء ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عليه السلام بضعة مني
مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي عليه السلام قد تقدم ما فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض الجملة
في جميع الاحكام فلعل المراد انها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة فان ادعت فاطمة انه عليه السلام نحلها اي اعطاها فدكا
اي عطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وام كلثوم رض والصحيح ام ايمن وهي امرأة اعتقها رسول الله صلى الله عليه
وسلم وكانت حاضنة اولاده وزوجها من زيد فولدت له اسامة فرد ابوبكر شهادتهم فيكون ظالما قلنا اما الحسن والحسين
فللفرعية لان شهادة الولد لا تقبل للوالدين واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت واما علي
وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة وهما رجل وامرأة ولعله لم ير ابوبكر الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب
كثير من العلماء وايضا فقد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة الثاني من الوجوه الدالة
على نفي اهلية الامامة انه لم يوله النبي عليه السلام شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع وسياسات العامة
للجمع كثيرة في حال حيوته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة البراءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا وقال لا يؤدي
عني الا رجل مني ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فاني يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة الشاملة لكل الامة قلنا لا نسلم
انه لم يوله شيئا بل امره على الحجيج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وامره بالصلوة بالناس في مرضه
الذي توفي فيه واما اتباعه عليا في تلك السنة بعد خروجه من المدينة فلان عادة العرب في اخذ العهود ونبذها
ان يتولاه رجل بنفسه او احد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امرة الحجيج قولهم عزله عن الصلوة كذب بل ما نقلوه مخالف
للروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روي عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي عليه السلام خلف احد من امته الا خلف
ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال

لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج امر ابا بكر رضي الله عنه ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي عليه السلام
بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن بن عوف ركعة واحدة في سفر وروى
البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي لهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة
فكشف النبي عليه الصلوة والسلام ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فهممنا ان نفتتن
من الفرح فنكص ابو بكر على عقبه وظن ان النبي عليه السلام خارج الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلوتكم وارخى الستر
وتوفي في يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن
عائشة رضي انه عليه السلام امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم
من نفسه خفة فخرج الى المحراب وكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس يصلون بصلوة
ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان في وقت آخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع
الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة السلمي بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق
وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا اجد لك في كتاب الله وسنة رسوله شيئا ارجعي حتى اسأل
الناس فاخبر ان رسول الله عليه السلام جعل لها السدس قلنا الاصل وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام ممنوع وانما الواجب
الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام عتيدة اي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتامل وانه اي ابا بكر
مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول
توبته لانه زنديق لا يقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او رأيه في المرة الثانية من السرقة
وهي رأي الاكثر من العلماء ووقوفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد بحثا عن
مدارك الاحكام الرابع من الوجوه ان فيه ما يصلح قادحا للامامة فان عمر مع انه حميه وناصره وولي العهد اي عهد الامامة من قبله قدح فيه
حيث شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الحطيئة الشاعر فقال دويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر عليه اي على ابي بكر
عدم قتل خالد بن وليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها ولذلك تزوج بزوجته من ليلته
وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وقال عمر مخاطبا لخالد لئن وليت الامر
لاقيدنك به وقال عمر ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه قلنا المسند الذم اليه من الاكاذ
يب الباردة فان عمر مع كمال عقله ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع وقد كان تعيين
امامته بعد ابي بكر اليه القدح في ابي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه ذلك وانكاره قتل خالد اي عدم قتله من انكار المجتهد
لبعضهم لبعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله
صلى الله عليه وسلم وخاطب خالدا بان قال صاحبك فعلم خالد بقصده انه ليس صاحبا له فقتله وتزوجه امرأته لعلها كانت
مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان الاقدام على مثلها بلا مشاورة
النبوة وتحصيل الاتفاق مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدم عليه احد على انه ثبت عليه بالحجة ... الا من علم انه ...

جنير بان امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحية الامامة لا يعارض الاجماع على امامته المستلزم
للاجماع على اهليته للامامة وخامسها اي خامس المامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة علي ادعاء النص على امامة
علي اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فقالوا نحن نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلي بذلك وان لم يبلغنا بعينه بوجهين الاول ان عادة
الرسول تقتضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم في حال حيوته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات
لا يخل بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى اي متساويين لا رئيس لهم فكيف يجوز ان يخلي الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى
التي لا رجوع بعدها بلا امام يعتمدون به ويرجعون اليه في مصالحهم والثاني ان شفقته على الامة معلومة مكشوفة لا سترة بها حتى قال
انما انا لكم مثل الوالد لولده وعلمهم في امر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا
ومعادا وبين ان لا نص في حق ابي بكر والعباس فتعين ان يكون في حق علي والجواب لما علم النبي عليه السلام ان الصحابة
يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام
الشرعية وكلها الى آراء المجتهدين هم حماة الدين اعلام الشرع ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم
يمكن ستره عادة اذ هو مما يتوفر الدواعي الى نقله وايضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره كما منع ابوبكر الانصار
بقوله عليه السلام الائمة من قريش مع كونه خبرا واحدا فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد
نص جلي متواتر في علي وهم من قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما شهد
لهم به بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والاباء والاقارب في نصرة الدين ثم
لا يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل لا يقول احد عند طول النزاع في امر الامامة ما لكم تتنازعون فيها والنص قد عين
فلانا لها ولو زعم زاعم انه ادعى علي فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم مباهتا منكرا للضرورة فلا يلتفت الى زعمه
ولا يبالي بشأنه واما تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب فمن وجهين الاول قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في
كتاب الله الآية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال اولى الا في كذا ومنها اي من الامور التي تعمها الآية
الامامة والخلافة وعلي من اولوا الارحام دون ابي بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارضة بصحة التقسيم اذ يجوز ان
يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة او الى غير ذلك من المحتملات فلا يكون عامة لان
العام يتناول جميع جزئياته لا احدها فقط وتحريره انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه
الا كذا وان كانت باقية على اطلاقها الثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون والولي اما المتصرف اي الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي والمراة واما المحب الناصر
للاشتراك ولفظ الولي ايضا لم يجئ له معنى ثالث والناصر غير مراد في هذه الآية لعموم النصرة والمحبة في حق الجميع قال
تعالى والمؤمنون والمؤمنات اولى بعضهم بعضا اي بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصره بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين
بالصفة المذكورة في الآية فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام وقد اجمع ائمة التفسير على ان المراد بالذين يقيمون
الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية والاجماع

على ان غيره كابي بكر رضي الله عنه مثلا غير مراد فتعين انه المراد في الآية فيكون الآية نصا في امامته والجواب ان المراد هو الناصر والاول

نظم الآية على امامته وكونه اولى بالتصرف حال حيوة الرسول صلى الله عليه وسلم لا شبهة في بطلانه ولان ما ذكر فيه صنع الجمع كيف يحمل على الواحد

وكونه نازلا في حقه لا ينافي شموله لغيره ممن يجوز اشتراكه معه في ذلك الصفة ولان ذلك اي حمل الولي في الآية على

الاولى والاحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم

اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن

يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف

فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا ليتلائم اجزاء الكلام واما السنة فمن وجوه الاول خبر الغدير وهو انه عم احضر القوم بعد

رجوعه عن حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة كان يجمع الحاج والرجال فصعد عليها فقال لهم الست اولى بكم من

انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه

الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث ولانه اي لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم

والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والمعتق والاولى غير مراد ههنا قطعا فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي

الى الكذب والنبي لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين

بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه ولانها اي المعاني المذكورة تشترك في الولاء فيجب الحمل عليها وجعل

اللفظ حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم

بصحته لكونه متواترا مكابرة كيف ولم ينقله اكبر اصحاب الاحاديث كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم كابي داود

السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي عليه السلام فانه كان باليمن

وسندنا بان غيبته لا ينافي صحة الحديث الا ان يروي هكذا اخذ بيد علي او استحضره وقال ان سلم ان هذا الحديث صحيح فرواته

اي اكثرهم لم يردوا مقدمة الحديث وهي الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى

فالمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر الحديث وهو قوله وال من والاه ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية

وقوله تعالى ماواكم النار هي مولاكم اي مقركم وما اليه مالكم وعاقبتكم ولهذا قال تعالى وبئس المصير فقد قيل المراد ههنا ايضا

الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له والاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى

الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون مولى من كذا وان يقال اولى الرجلين والرجال دون مولى الرجلين او

الرجال وان سلم ان المولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور

كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد بالاولوية في الاتباع والاختصاص والقرينة الثانية التصرف

التلامذة نحن اولى باستاذنا ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التصرف والتدبير بل في امر ما وصحة

الاستفسار او يجوز ان يقال في اي شيء هو اولى في نظرته او محبته او التصرف فيه ولصحة التقسيم بان يقال كون فلان اولى

بزيد اما في تصرفه واما في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف فيه وح لا يدل الحديث على امامته والثاني من وجوه السنة

قوله عم حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل
على ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ محمولا
على كل المنازل لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهارون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته
لو عاش هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حيوته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام
مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لنقصه
والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك القيام مقام موسى كان له بحكم المنزلة في النبوة فانتفى ههنا
بدليل الاستثناء قال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هارون بالنسبة
الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل باقصى
ما يمكن والجواب منع صحة الحديث كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد او نقول على
تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي كاستخلافه على المدينة اي
المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هارون خليفة لموسى في قومه حال غيبة
موسى ولا يلزم دوامه اي دوام استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله اخلفني في قومي لا عموم بحيث يقتضي الخلافة
في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته ولا يكون ح عدم دوامه بعد وفات موسى لقصور دلالة اللفظ على استخلافه
فيه عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة هو اعلى وهو الاستقلال
بالنبوة منفرا عنه وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل
منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين بل لانه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة
والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر متروك
اي وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا لان من منازل هارون كونه اخا لنبيها ونبيا
والعام المخصوص ليس حجة في الباقي او حجة ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه
الثاني بقوله هذا ونفاذ امر هارون بعد وفات موسى لنبوته لا للخلافة عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه وقد
نفي النبوة ههنا لاستحالة كون علي نبيا فيلزم نفي مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه
السنة قوله عليه السلام سلموا على علي بامرة المؤمنين بكسر الهمزة الجواب منع صحة الحديث للقاطع المقدم الدال على عدم
النص الجلي وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد
الغر المحجلين والعمدة الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة اقول هذه النصوص التي تمسكوا بها في امامة علي رضي الله عنه معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر
وهي من وجوه الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة اقول
[illegible] ووعد الله حق فوجب ان يوجد منهم في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربع
التي بعد النبي الثاني قوله تعالى للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وقيس

الداعي الى ذلك القوم لطلب الاسلام مجرد القوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله لن تتبعونا كذلكم قال الله فقد علم النبي عم
من هذه الآية انهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوهم الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة في حيوته عليه السلام
ولا علي لانه لم يتفق له في ايام خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها ولا من بعده من الولاة الحكام
لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية فهو اي ذلك الداعي الذي
يجب باتباعه الاجر الحسن وفي تركه العذاب الشديد احد الخلفاء الثلثة فيلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل
بل الظاهر انه ابو بكر وان القوم المذكورين هم بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الثالث لو كان امامة ابي بكر باطلا لما كان ابو بكر معظما
ممدوحا عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنزيده شرحا وبيانا في الافضلية
الرابع كانت الصحابة يقولون له يا خليفة رسول الله عليه السلام وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون فيكون خلافته
صادقا الخامس لو كانت الامامة حقا لعلي ولم تعنه الامة عليه كما يزعمون لكان شر الامم ولكنهم خير امة يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر
الجواز وقالت الشيعة هذا خبر واحد فلا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب منه اليقين قلنا ليس اقل من خبر الطير الذي
يستدلون على الافضلية كما سياتي ولا من خبر المنزلة الذي هم يروونه يدعون فيما وافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الآحاد
تحكما فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا فقد حكم
بان القائمين بالامر في هذه ثلثين سنة بعده موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء
الاربعة الثامن انه عليه السلام استخلف ابا بكر في الصلوة حال مرضه واقتدى به وما عزله كما تقرر فيبقى بعده اماما فيها فكذا في غيرها
اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي قدمك رسول الله عليه السلام في امر ديننا فلا نقدمك في امر دنيانا **تذنيب** امامة الائمة
الثلثة يعلم ثبوتها منها ببعض الوجوه المذكورة يريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابي بكر واما اثبات امامة الائمة
الثلثة الباقية فانه تعلم منها او بعضها منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين امنوا وعملوا
الصالحات الآية وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدي الحديث وطريقه المعول
عليه في حق عمر نص ابي بكر وذلك لانه دعى في مرضه عثمان بن عفان وامره ان يكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده
من الدنيا واول عهده من العقبى في حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فانه احسن
السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي حق عثمان وعلي البيعة
فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن وطلحة وزبير وسعد ابن ابي وقاص وقال
لو كان ابو عبيدة ابن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه راهم افضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة
غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله عليه السلام وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر براي غيره في التعيين
بعد ذلك فقال ان انقسموا اثنين اربعة فلو توسع الارتيه مثلا استة الى الاكثر لان رايهم الى الصواب اقرب فان تساووا
فاتبعوا الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلوة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب لما تشاوروا

اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي

المقصد الخامس في افضل الناس

بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متأخري المعتزلة علي لنا وجوه قوله وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين وقد اعتمد عليه انها نزلت في ابي بكر فهو اكرم عند الله لقوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو اي الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر افضل ممن عداه من الامة وايضا فقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى مصرفه عن الحمل على علي اذ عنده نعمة التربية فان النبي عليه السلام ربى عليا وهي نعمة تجزى واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير الثاني قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر عمم الامر بالاقتداء فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر في الافضلية اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم اذ لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما سيأتي الثالث قوله عم لابي الدرداء والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عليه السلام ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات وقوله عليه السلام يابى الله ورسوله الا ابا بكر وفي معناه قوله يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلوة في ايام مرضه فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر ليصلي بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام صوته قال ثلث مرات السابع قوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر الثامن قوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي التاسع قوله عليه السلام وقد ذكر عنده ابو بكر واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف العاشر قول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له ما توصي اي الا توصي وما نعين من يقوم مقامك بعدك ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم اي للشيعة ومن اقتفاهم فيه اي في بيان افضليته اي علي مسلكان الاول ما يدل عليه اي على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة وهو قوله تعالى ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه الاحتجاج ان قوله وانفسنا لم يرد به نفس النبي عليه السلام لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد علي دلت عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد عليه الصلوة والسلام حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به في فضيلة النبوة بقي حجة في الباقي فتساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا علي وحده بل جميع قراباته وخدمه النازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام داخلون فيه يدل عليه صيغة الجمع الثاني خبر الطير وهو قوله عليه السلام حين اتي عليه طير مشوي اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي هذا فاتى علي واكل معه الطير والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه في كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض اليه ولصحة ان يستفسر فيقال احب خلق الله اليه في كل شيء او في بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا الثالث

قوله عليه السلام في ذي الثدية يقتله خير الخلق وفي رواية خير هذه الامة وقد قتله علي واجيب بانه ما باشر قتله فيكون من باشره
من اصحابه خير امته ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا والقيد معتبر بالنبي اي خارج عن الخلق المذكور في الحديث والا كان علي خيرا
منه ولضعفه صرح بعمومه للباقي وقيل المراد بانه في ايامه اي ان عليا حين قتله كان افضل الخلائق لان قتله اياه كان
في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلثة الرابع قوله عليه السلام اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز
وعدي علي ابن ابي طالب واجيب بانه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه يدل على انه خير من
تركه قاضيا الدين ومنجز الوعدة وذلك سلمنا قوله يقضي مفعول ثان لاتركه او حال من مفعوله ح فلا يتناول الكل الخامس
قوله عليه السلام لفاطمة رض اما ترضين اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم منه كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم
لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدي علي واجيب بما مر من انه لا يلزم
كونه خير امته كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد السابع قوله عليه السلام فيه انا سيد العالمين وعلي
سيد العرب قالت عائشة رض كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ اقبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي يا
رسول الله الست سيد العرب فقال الحديث اجيب بان السيادة هي الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لا عموم
له فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء بل في بعض الاشياء الثامن قوله عم لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم
اباك ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك واجيب بانه لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد او لبعلية فاطمة رض التاسع انه عليه السلام
لما آخى بين الصحابة اتخذه لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وافضليته قيل لا دلالة لاتخاذه اخا على افضليته اذ لعل ذلك
لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة العاشر قوله عليه السلام لما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين
لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار واعطاها عليا فانه روي انه عليه السلام
بعث ابا بكر اولا فرجع منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس
ومعه رايته فقال لاعطين الحديث فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين علي فقيل انه ارمد العين فتفل في عينيه
ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان ما وصفه لم يوجد في غيره ويلزم منه ان يكون افضل من عداه فقيل نفي هذا المجموع
لا يجب ان يكون بنفي كل جزء بل يجوز ان يكون بنفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم ح الافضلية مطلقا بل في كونه كرارا
غير فرار الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله
كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصره يدل على انه افضل انه افضل منهم لان نصرته من
افضل العبادات والضم بدء الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه افضل من غيره فقيل لا نسلم ان المراد به علي بل حمله
لما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره ومما عليه قوم من المفسرين كالضحاك وغيره من ان المراد به ابو بكر وعمر الثاني عشر
قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته
والى عيسى في عبادته فلينظر الى ابن ابي طالب فقد ساواه النبي عليه الصلوة بالانبياء المذكورين وهم افضل من
سائر الصحابة اجماعا فكذا من يساويهم واجيب بانه تشبيه لعلي لكل واحد من تلك الانبياء في فضيلة واحدة

ولا تدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم والا كان علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته ومساواته
ح لكل منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة اخرى والاجماع منعقد قبل ظهور المخالف [illegible] على ان الانبياء افضل
من الاولياء **المسلك الثاني** ما يدل عليه اي على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون
بماله من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء
والحرص على التعلم ومحمد عليه السلام اعلم الناس واحرصهم على ارشاده كان في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل
عليه كل وقت وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل في كبره
بخدمته وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون
اعلم فيها جميعا فلا يعارضه نحو افرضكم زيد واقرأكم ابي فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم قراءة القرآن
فقط ولقوله تعالى وتعيها اذن واعية اي حافظة واكثر المفسرين على انه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص به ولانه
عليا نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر ونبهه على ان قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله
ثلثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التي اقرت عنده بالزنا قال ان كان لك
سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحد من القضيتين لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت
لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض
الآمدي بان التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل
او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ويؤيده ان كلامه مشتمل على الفرض والتقدير
وليس يلزم منه جواز الحكم كما شهدت به الفطرة السليمة ولان عليا ذكر في خطبته من اسرار التوحيد والعدل والنبوة
والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول
الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه
وكان في الفقه والفصاحة في درجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي [illegible] الاسود الدؤلي بتدوينه
كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا الفتوة والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره الثاني من تلك
الامور الزهد اشتهر عنه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم والتجنب في المأكل والملبس ولم يلتفت الى الملاذ حتى قال للدنيا
طلقتك ثلثا الثالث الكرم قد اشتهر عنه انه كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه
حتى تصدق في الصلوة ونزل في شأنه ما نزل على ما مر وتصدق ايضا في ليالي صيامه المنذورة بما كان فطوره ونزل
فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر
حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وتواتر وقائعه في خيبر وغيرها الخامس حسن خلقه
قد اشتهر ذلك حتى نسب الى الدعابة وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر

بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بالقوة الالهية السابع نسبه وقربه من الرسول نسبة ومصاهرة وهو غير
خفي وعباس وان كان عم النبي لكن كان اخا عبد الله من الاب وابو طالب من الاب والام الثامن اختصاصه بمصاحبة
فاطمة رضي الله عنها سيدة النساء في العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة في الجنة كما ورد
في الحديث ثم اولاده ممن اتفق الانام على فضيلتهم على العالمين حتى كان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار
جعفر الصادق وكان معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا انما شبهته في صحته فان معروفا كان صبيا نصرانيا
فاسلم على يد علي بن موسى الرضا وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متاخر عن المعروف ولكنه كان يستفيض من
روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره
والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة اما على الافضلية فلا كيف ومرجعها اي مرجع الافضلية التي نحن بصددها اي الكثرة
الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام ثم
في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان
وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان ابن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة
الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي وبعد وفاته واعلم ان الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين ولا دلالة للعقل
بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة متعلقة بها عمل
فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من
الطرفين متعارضة لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا
وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف
فله ان لا يثيب المطيع ولا يثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن
وكيف قطع فان امامة المفضول لا يصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر
ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول
وتفويض ما هو الحق الى الله قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة
لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من
فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان
اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون فضيلة واحدة ارجح من
فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا **المقصد السادس**
في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية لانه قبيح عقلا فان من الزم الشافعي حضور درس بعض احاد
الفقهاء او رد العمل بفتواه عليها قاضيا بقبحه العقل وجوزه الاكثرون وقالوا لعل المفضول انسب ومقتدى فيما يفوض
اليه كما في المثال المذكور مستقبح ولا في غيره كما فيما نحن بصدده فلعله اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية

كل امر والقيام به بمعرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة
اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وفصل قوم في هذه فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لا يجب كما
اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب **المقصد السابع** انه يجب
تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله
والذين امنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله
عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظمتهم وكرامتهم عند الله والرسول قد
احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله عليه السلام
لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم ومنها قوله عم اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني
ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح
ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه
شك في عظم شانهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك اي تيقنه بحالهم عن الطعن فيهم ورأى
ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التفصي عنها فارجع اليها
ان اردت التوقف عليها واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة
للتواتر في قتل عثمان وواقعة الجمل والصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة
من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا باس به اذ قال الشافعي وغيره من السلف تلك دماء طهر الله عنها ايدينا
فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لا نعلم اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا وانت خبير بان هذا الشق الثاني من الترديد
ينافي الاعتراف والفرق العمروية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا
لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها اما العمروية فلانهم يرون فسقهم من الفريقين واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين
لا بعينه فلا نعلم عدالة شيء منهما والذي عليه الجمهور من الامة وهو ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا علي لانهما امامان
فيحرم القتل والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ حد التفسيق ومنهم من
ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا **خاتمة للمقصد الرابع** في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
اوجبه قوم ومنعه آخرون والحق انه تابع للمأمور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا والنهي عن الحرام واجبا
وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به واحد سقط عن الآخرين لان غرضه تحصيل ذلك
واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول قال الآمدي
ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام ونيابته وذهب

من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا
فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع الضرر
عن الآمر والناهي ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل
قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتامرن بالمعروف ولتنهون
عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل احد من آحاد
الصحابة كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة الامام واذن من الامام وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا
على جوازه بل وجوبه بعد علمه بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه فان ذلك من المسائل الاجتهادية التي اختلفت فيها اعتقاد الآمر
والمامور والناهي والمنهي وشرطان احدهما ان يظن ان لا يصير سببا لثوران فتنة والا لم يجب وكذا لا يجب اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود
بل يستحب حينئذ اظهارا لشعار الاسلام فوجوبه انما هو اذا ظن حصول المقصود بلا اثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش
عن احوال الناس فانه حرام بالكتاب والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في
الذين آمنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام
من تتبع عورة تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله من ابتلي بشيء من هذه القاذورات
فليستتر بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله والغرض قد علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس
عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه الصالحين من
عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين والتابعين لهم الى يوم الدين

تذييل الكتاب في ذكر الفرق التي اشار اليها الرسول عليه الصلوة والسلام بقوله ستفترق امتي ثلاثا

وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به قال الآمدي
كان المسلمون عند وفاة النبي صلعم على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا ما كان يبطن النفاق
ويظهر الوفاق ثم نشا الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة
مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي عليه السلام في مرض موته ائتوني بقرطاس
اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي عليه السلام قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك
حتى قال النبي عليه السلام قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال
قوم بالاتباع وجوبا لقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء
كما رفع عيسى ابن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى
وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الآية الا الآن

بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او بالمدينة او بالقدس حتى سمعوا ما روي عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون و
كاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي عليه السلام كما مر وفي قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم
وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم
فقال ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما ادوه
الى النبي صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم ثم اختلفوا بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى
استقر الامر على عثمان ثم اختلفوا في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلفوا ايضا في بعض
الاحكام الفرعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقد الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من
الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس
الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الاختلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى
تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية
ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية الفرقة الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء
اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب
الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر
طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل بن عطاء انا لا اقول ان صاحب الكبيرة
مومن ولا كافر ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان
مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المومن اسم مدح والفاسق لا يستحق
المدح فلا يكون مومنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار
اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار
فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاعتقادهم اسناد افعال العباد
الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية منا وذلك
لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه فنقول كما يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة نافيه اليه فالنزاع في نفسه
لانه ملتبس ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي
مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خلق شيئا ثم انكره والنافون له هم
المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه
دون الله سبحانه ويرده ايضا قوله عليه السلام في حق القدرية هم خصماء الله في القدر ولا خصومة للقائل
بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم
باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله تعالى ما

لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا بنفي الصفات الحقيقية
القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة جميعا بان القدم اخص
وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفات ونفي الصفات الزائدة على الذات وان كلامه تعالى مخلوق محدث
مركب من الحروف والاصوات وبانه غير مرئي في الآخرة بالابصار بان الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى
رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا
منهم الواصلية اصحاب ابي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعد
ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان هما
اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا بالقدر اي استناد افعال العباد الى قدرهم
وامتناع اضافة الشر الى الله وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما تم تفصيله وذهبوا الى الحكم بتخطية احد الفريقين من عثمان
وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير
بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا
بعينه العمروية مثلهم اي مثل الواصلية فيما ذكر من مذاهبهم الا انهم فسقوا الفريقين في قضية عثمان وعلي وهم منتسبون الى عمرو
بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق الهذيلية
اصحاب ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن
واصل قالوا بفناء مقدورات الله وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان الحركات
لاهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة الله تعالى اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة وان اهل الخلدين تنقطع
حركاتهم ويصيرون الى خمود دائم وسكون يجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل
هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا اقول
ايضا بحركات لا تنتهي الى آخر بل تصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمى المعتزلة
ابا الهذيل جهمي الآخرة وقيل انه قدري الاولى جهمي الاخرى وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدرة هي ذاته
حي بحيوة هي ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة لاعتقادهم انه تعالى واحد من جميع جهاته ولا تعدد فيه اصلا بل
جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا هو مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو
العلاف وقالوا بعض كلامه تعالى لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء
بكلمة كن فلا يتصور لها محل وقالوا ارادته تعالى غير المراد قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه للشيء مغاير لذلك
الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني لكلمة كن فتامل وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم
واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا يخلو الارض عن اولياء الله تعالى معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من
المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومائتين ومن اصحابه ابو يعقوب

السجام النظامية اصحاب ابراهيم ابن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة
قالوا لا يقدر الله ان يفعل لعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم منه ولا يقدر ان يزيد في الآخرة او ان ينقص من ثواب وعقاب
لاهل الجنة والنار وتوهموا ان التنزيه عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب
من المطر الى الميزاب وقالوا ارادته ثم مريد الفعل انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه امر به وقالوا الانسان هو الروح
والبدن آلتها وقد اخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان
ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروائح وغيرها اجسام كما هو مذهب هشام
ابن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض اي جسم ظاهر مؤلف من اعراض الالوان وقالوا الجوهر
مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب والايمان مثل الكفر في تمام الماهية وهذه المقالة اخذوا من الفلاسفة حيث حكموا
بان حقيقتهما حصول الصورة في الذهن في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم
مطابقتها وقالوا الله خلق الخلق اي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك
فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه اكمن بعض المخلوقات في بعض والتقدم والتاخر في الكمون والظهور
وهذه المقالة ماخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره
بالغيب من الامور السابقة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح
منه وقالوا المتواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس شيء منهما حجة وقالوا بالطفرة ومالوا الى الرفض
ووجوب النص على الامام وثبوته اي ثبوت النص من النبي عليه السلام على علي لكن كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة فيما دون
نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما او اربعة من الابل مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدي لم يفسق الاسوارية اصحاب
الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه
لان قدرة العبد الصالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر وتعلق العلم او الاخبار من الله باحد
الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكافي قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف
ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه الجعفرية اصحاب جعفر بن جعفر بن مبشر ابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم مبالغة
لابن المبشر ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس وان الاجماع من الامة على حد الشرب خطاء لان المعتبر في الحد
النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان البشرية هو بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة هو الذي احدث القول بالتولد
قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغيرها كالادراكات من السمع والرؤية يصح اي يجوز ان تحصل متولدة في الجسم
من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله
قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان
الطفل بالغا عاقلا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا المزدارية هو ابو موسى
عيسى بن صبيح المزدار بهذا اللقب من باب الافتعال من الزيارة وهو تلميذ لبشر اخذ العلم منه وترهب حتى سمي راهب المعتزلة قال الله تعالى

على ان يكذب ويظلم جائز ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عنه علوا كبيرا ويجوز ان يقع فعل من فاعلين متولدا لا مباشرا
قال وان الناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر
القائل بقدمه قال ومن لابس الشيطان كافر لا يوارث اي لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق الاعمال وبالرؤية
كافر ايضا الهشامية هو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان يبالغ في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل
على الله مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلا ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه تعالى بمعنى الحفيظ كما في قوله وما انت
عليهم بوكيل ولا يقال الف الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم وقالوا الاعراض
لا يدل على الله ولا على رسوله اي هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا يصلح دالا على صدق مدعي الرسالة انما الدال هو الاجسام
ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يديه وقالوا لا
دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن في امامة علي اذ
كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه والجنة والنار لم يخلقا بعد اذ لا فائدة في وجودهما
الآن ولم يجاهر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا ومن افسد صلوته في آخرها وقد افتتحها بالشرع فاول صلوته معصية
منهي عنه مع كونه مخالفا للاجماع الصالحية اصحاب الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع
والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري تعالى
حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها الحائطية هو احمد ابن حائط نسب اتباعه الى الحد وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم
الهان قديم ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا
وهو الذي ياتي في ظلل من الغمام وهو المعنى بقوله عم ان الله تعالى خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار
وانما سمي المسيح لانه درع الاجسام وخلقها قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركين الحدبية هو فضل الحدبي ومذهبهم مذهب الحائطية
الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار
سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمة ظاهرة ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقرهم
في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعض في
بعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم
بالباساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن والامه اقل
ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ
المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق
والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عند معمر من الاعراض
فكيف يقول انها من فعل الاجسام وقالوا لا يوصف الله تعالى بالقدم لانه يدل على التقدم الزماني والله سبحانه ليس
بزماني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كان او توليدا

ما علی ما ذهبوا الیه من مذهب الفلاسفة فی حقیقة الانسان الثمامیة هو ثمامة بن اشرس النمیری کان جامعا بین سخافة
الدین وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا یمکن اسنادها الی السبب لاستلزامه اسناد الفعل الی المیت
فیما اذا رمی سهما الی شخص ومات قبل الوصول الیه ولا الی الله سبحانه لاستلزامه صدور القبیح عنه والمعرفة متولدة من
النظر وانها واجبة قبل الشرع والیهود والنصاری والمجوس والزنادقة یصیرون فی الآخرة ترابا ولا یدخلون جنة
ولا نارا وکذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة وهی قبل الفعل ومن لا یعلم خالقه من الکفار معذور والمعارف
کلها ضروریة ولا فعل للانسان غیر الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه کانهم ارادوا به
ما یقوله الفلاسفة من الایجاب ویلزمه قدم العالم وکان ثمامة فی زمان المامون وله عنده منزلة الخیاطیة اصحاب
ابی الحسین بن ابی عمرو بن الخیاط قالوا بالقدر ای افعال العباد مستندة الیهم وتسمیة المعدوم شیئا ای ثابتا متقررا
فی حال العدم وجوهرا وعرضا ای الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم وان ارادة
الله هو کونه قادرا غیر مکره ولا کاره وهی ای ارادته تعالی فی افعال نفسه هو الخلق ای کونه خالقا لها وفی افعال
عباده الامر بها وکونه سمیعا بصیرا معناه انه عالم بمتعلقهما وکونه یری ذاته وغیره معناه انه یعلمه الجاحظیة هو عمرو بن
بحر الجاحظ کان من الفضلاء البلغاء فی ایام المعتصم والمتوکل وقد طالع کتب الفلاسفة وروج کثیرا من مقالاتهم
بعباراته البلیغة اللطیفة قالوا المعارف کلها ضروریة والارادة فی الشاهد ای فی الواحد منا انما هی ای ارادته
لفعله عدم السهو ای کونه عالما به دون ساه عنه وارادته لفعل الغیر هی المیل ای میل النفس الیه وقالوا الاجسام
ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة کما ذهب الیه الفلاسفة الطبیعیون ویمتنع انعدام الجواهر انما تتبدل الاعراض
والجواهر باقیة علی حالها کما قیل فی الهیولی والنار تجذب الیها اهلها لا ان الله یدخلهم فیها والخیر
والشر من فعل العبد والقرآن جسد ینقلب تارة رجلا وتارة امرأة الکعبیة هو ابو القاسم بن محمد الکعبی کان من
معتزلة بغداد تلمیذ الخیاط قالوا فعل الرب واقع بغیر ارادته فاذا قیل ان الله تعالی مرید لافعاله ارید انه خالق لها
واذا قیل مرید لافعال غیره ارید انه آمر بها ولا یری نفسه ولا غیره الا بمعنی یعلمه کما ذهب الیه الخیاطیة الجبائیة
وهو ابو علی محمد بن عبد الوهاب الجبائی من معتزلة البصرة قالوا ارادة الرب حادثة لا فی محل والله تعالی مرید بتلک
الارادة موصوف بها والعالم یفنی بفناء لا فی محل عند ارادة الله الفناء للعالم والله متکلم بکلام مرکب من
حروف واصوات یخلقه الله فی جسم والمتکلم بذلک الکلام من فعل الکلام وخلقه لا من قام به وحل فیه ولا یری الله
فی الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتکب الکبیرة لا مؤمن ولا کافر واذا مات بلا توبة یخلد فی النار ولا کرامات للاولیاء
ویجب علی الله لمن یکلف ای للمکلف اکمال عقله وتهیئة اسباب التکلیف له ای یجب علیه اللطف بالمکلف و
ما هو اصلح له والانبیاء معصومون وشارک ابو علی فیها ای فی الاحکام المذکورة ابا هاشم ثم انفرد عنه بان الله تعالی
عالم لذاته بلا ایجاب صفة هی علم ولا حالة توجب العالمیة وکونه تعالی سمیعا بصیرا معناه انه حی لا آفة به ویجوز الایلام
للعوض البهشمیة انفرد ابو هاشم عن ابیه بامکان استحقاق الذم والعقاب بلا معصیة مع کونه مخالفا للاجماع

والحكم بانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ترك لزمه ان لا يصح الاسلام من الكافر مع ادنى ذنب اصر
عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا يصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني بعد ما زناه تعديا جب
ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل ومنعوا احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا حادثة ولا قديمة قال الآمدي هذا تناقض
اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه

الفرقة الثانية من الفرق الاسلامية الشيعة اي الذين شايعوا عليا رضي الله عنه وقالوا انه الامام بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت
فاما بظلم يكون من غيرهم او بتقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق
غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية قال عبد الله بن سبا لعلي انت الاله حقا قيل انه كان يهوديا فاسلم
وكان في اليهودية يقول في يوشع ابن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو اول من اظهر القول في امامة علي
وجوبا ومنه تشعب اصناف الغلاة قال ابن سبا فانه لم يمت علي ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة
علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض فيملأها عدلا وهؤلاء يقولون
عند سماع الرعد عليك السلام يا امير الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق
وقال بالتناسخ في الارواح عند الموت وان الامامة نور يتناسخ اي ينتقل من شخص الى آخر وقد يصير في شخص
نبوة بعد ان كان في الشخص آخر امامة البيانية قال بيان بن سمعان النهدي اليمني الله على صورة انسان
ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان المغيرية قال
مغيرة بن سعيد العجلي الله تعالى جسم في صورة انسان بل رجل من نور على راسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة
ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى
الذي خلق فسوى ثم كتب في كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه اي من عرقه بحران
احدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير وابصر فيه ظله فانتزع اي انتزع بعضا من ظله فجعل وخلق منه
الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا للشريك وقال لا ينبغي ان يكون معي اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين
فالكفار اي الكفار من المظلم والايمان اي المؤمنين من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي
منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان
وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة بعده له وقوله تعالى
كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر الآية نزلت في حق ابي بكر وعمر وهؤلاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا
بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقيل المغيرة فانه لما قتل اختلفت اصحابه
فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله
بن جعفر ذو الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم في الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده

الثالثة ثم الى عبد الله هذا وقالت الجناحية هو اى عبد الله حى مقيم بجبل باصفهان وسيخرج وانكروا القيمة فاستحلوا
المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها المنصورية هو ابو منصور العجلي عزى نفسه الى ابى جعفر محمد الباقر فلما تبرء منه
ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن على الحسين ثم انتقلت عنه الى ابى منصور وزعموا ان ابا منصور عرج
الى السماء ومسح الله راسه بيده وقال يا بنى اذهب فبلغ عنى ثم انزل الى الارض وهو الكسف المذكور فى قوله
وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف على ابن ابى طالب
وقالوا الرسل لا ينقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته والنار بالضد اى رجل امرنا ببغضه وهو ضده اى ضد الامام
وخصمه كابى بكر وعمر وكذا الفرائض والمحرمات فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال
امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم ارتفع عنه التكليف والخطاب بوصوله الى الجنة الخطابية
هو ابو الخطاب الاسدى عزى نفسه الى ابى عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه فى حقه تبرء منه فلما اعتزل
عنه ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبى ففرضوا طاعته اى زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس
طاعة ابى خطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة من الائمة والحسنان ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب
افضل منه ومن على وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله اى قتل ابى الخطاب
معمر اى ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها
والدنيا لا تفنى واستباحوا المحرمات وتركوا الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزيغ اى ذهب الى ذلك طائفة اخرى
منهم وقالوا ان كل مؤمن يوحى اليه متمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اى بوحى الله
وفيهم اى فى اصحاب بزيغ من هو خير من جبرئيل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت
وقيل هو اى الامام بعد ابى الخطاب عمرو بن بنان العجلى الا انهم يموتون اى يقولون [illegible]
اشبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى على فغلط جبرئيل فى تبليغ الرسالة [illegible]
قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدره فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبرئيل الذمية [illegible]
محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعى لنفسه وقيل بالهيتهما اى قال طائفة منهم [illegible]
فى التقديم خلاف فبعضهم قدم عليا فى الاحكام الالهية وبعضهم قدم محمدا وقيل بالالهية لخمسة اشخاص اصحاب
الكساء هم فاطمة والحسنان وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شىء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية [illegible]
منهم على آخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التأنيث الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم [illegible]
الجواليقى قالوا الله جسم اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق [illegible]
وهو كالسبيكة الصافية يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة [illegible]
الطيب لانهم يريدون بها القبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره اى [illegible]
ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم يدل عليها ويعلم ما تحت الثرى بشعاع [illegible]

اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما على وجه لا ينفصل احدهما عن الآخر وارادته تعالى حركة لا عينه ولا غيره
انما يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حديث لانه صفة والصفة لا يوصف وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره
لما مر ولا يدل على الباري انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته اياها والائمة معصومون دون الانبياء
لان النبي يوحي الله فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو
على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم ووفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل
مصمت الا انه ليس لحما ودما الزرارية هو زرارة ابن اعين قالوا بحدوث الصفات لله تعالى وقبلها اي قبل حدوثها لا
حيوة فلا يكون حيا ولا يكون قادرا ولا سميعا ولا بصيرا اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى
على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها اي من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركي تحمله رجلاه وهو اقوى منهما الشيطانية
هو محمد بن النعمان الملقب بالشيطان الطاق قال انه تعالى نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم
الاشياء بعد كونها الرزامية قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي ابن عبد الله بن عباس ثم
اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وترك الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في
المقنع المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد اي الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها ولما فيها
وقيل فوض ذلك الى علي البدائية جوزوا البداء على الله تعالى اي جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اي يظهر
عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمه ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله في
علي فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر اما في جانب الخير فكظهور جبرئيل بصورة البشر واما في جانب الشر
فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتائيدات
متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الالهية على الائمة الا انا
ان النبي عليه الصلوة والسلام قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي عليه السلام يحكم بالظواهر والله يتولى
السرائر الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن باطن وظاهر
والمراد باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والمتمسك بظاهره معذب
بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤدي الى ترك العمل وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة
وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذي دعا الناس
الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهي احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم
زعموا ان النطقاء بالشرائع اي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء
وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين
وهم متفاوتون في الرتب امام يؤدي عن الله وغاية الادلة الى دين الله وحجة يؤدي عنه اي عن الامام ويحمل
علمه ويحتج به له وذو مصة يمص العلم من الحجة اي ياخذه منه فهذه ثلثة والابواب وهم الدعاة فاكبر اي داع اكبر يرفع درجهم

برفع درجات المؤمنين وداع مأذون يأخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم
باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج
عن الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ككلب الصايد حتى اذا احتج على احد من الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه
وطلب الحق ادى المكلب الى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهود وقال الآمدي انما سمي هذا مكلبا لان مثله
مثل الجارح يحبس الصايد الى كلب الصايد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن ومؤمن متبع اي متبع الداعي
وهذا الذي اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا وذلك الذي ذكرناه كالسموات
والارضين والبحار والايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية اذ
اتبع طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج بآذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمر في ايام بابك او تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالاسماعيلية
لاثباتهم الامامة لاسماعيل ابن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لانتسابهم الى محمد بن اسماعيل واصل دعوتهم على
ابطال الشرائع لان الغلاة وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم
وذلك انهم اجتمعوا فذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم
على الممالك لكنا نحتال بتأويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم
واضطراب كلمتهم ورأسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الطغام مراتب
الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة اولا ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة اي دعوة من ليس قابلا لها
ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي في موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأنيس باستمالة كل واحد من المدعوين بما يميل اليه
بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها
وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس به ثم التشكيك في اركان الشريعة بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة
في اوائل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلوتها اي لم يجب احدهما دون الآخر ووجوب الغسل من المني
دون البول وعدد الركعات اي لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها اثنين الى غير ذلك من الامور التعبدية
فانما يشككون في هذه الاشياء ولا يطوون الجواب عنهم لتتعلق قلوبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق
منه بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم
ثم يأخذوا من كل واحد ميثاقه بحسب اعتقاده ان لا يفشي لهم سرا والثاني حوالته على الامام في حل ما اشكل عليه من الامور
التي القاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى درجة وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة
اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعاه اليه ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو ويكون شائقة الى ما يدعوه
اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وح اي حين اذ دل المدعو الى ذلك
يأخذون في الاباحة والحث على استعجال اللذات وتأويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون
عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة

عن افشاء شيء من اسرارهم في النوم ليس بسراله من غير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم
عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة هو علي والميقات الاساس والتلبية اجابة الدعو
والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف
الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك
في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق
يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم
بكلام الفلاسفة فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس
الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام
الفلكية فتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطها الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات
من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله
بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدر الكائنات
وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة يكون نسبتها
الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي
هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق
والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر حسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على
انه الحجة الذي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع
العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا
متسترين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرة شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط
التكاليف عن ... وكانوا كالحيوانات والجمادات والعجماوات بلا ضابطة دينية ولا وازع شرعي نعوذ
بالله من الضلال ومن اتباعه واما الزيدية وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين فثلث فرق الجارودية
اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان ليكن البحر قالوا بالنص من النبي عليه السلام في الامامة
على علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن
خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام كما صرح واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي الذي قتل
بالمدينة في ايام المنصور فذهبت طائفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب طالقان
الذي اسر في ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه وانكروا موته او هو يحيى بن عمر صاحب
الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع اليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة
وانكروا قتله السليمانية اصحاب سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما ينعقد برجلين من خيار المسلمين ويصح

امامة المفضول مع وجود الفاضل فابوبكر وعمر امامان وان اخطأ الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى الفسق
وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة البترية هو بتير الثومي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان هذه فرق الزيدية
واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال والى الفروع الى مذهب ابي حنيفة رحمه الله الا في مسائل
قليلة واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا
في المنصوص عليه والذي استقر رأيهم فيه انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي ابن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده
حسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام
في آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعبت متاخروهم الى المعتزلة
اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما وردت به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات
على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق الضالة
الفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبعة فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم
وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي عليه الصلوة والسلام
يحقر احدكم صلوته في جنب صلوتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من
قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام
بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة والبيهسية هو بيهس بن الهيصم بن
جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احرام هو ام حلال فهو كافر لوجوب
الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه منهم فغفور وقيل لا حرام الا ما في
قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا
وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو اي
السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم
وهو الذي انزل في شأنه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام
وابن ملجم محق في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها
عمران بن حطان يا ضربة من تقي ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا
وكفروا الصحابة اي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم
في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا تحرم التقية في القول والعمل وتجوز قتل
اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن ولا حد في القذف على النساء اي
القاذف ان كان امرأة لم تحد لان المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهي للمذكرين قال الآمدي واسقطوا حد
قذف المحصنين من الرجال دون النساء اي المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة

يحد قاذفها ونحو ذلك واطفال المشركين في النار ويجوز نبي كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر النجدات
هو نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش
الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا
فقال لهم لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران
احدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا الذي لا يعذر فيه الجاهل
به والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية وقالوا اي النجدات كلهم لا حاجة للناس الى الامام بل
الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا رأوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا
الازارقة في غير التكفير اي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الاخر الصفرية اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا
الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال
الكفار اي لم تكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم ومنع التقية في القول اي جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية
الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد لعظمته كترك الصلاة
والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة بالكافر وغيرها مما هو بينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون
دار العلانية الاباضية هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم
وكراعهم حلال عند الحروب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقبلوا شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب
الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق الله تعالى ويفنى العالم
كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا اي في كفر اولاد الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق
اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه اي ترددوا ان ذلك جائز ام لا وكفروا عليا
واكثر الصحابة وافترقوا فرقا اربعة الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك
معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافر
لا مشرك الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية ان قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في
السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القرآن وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل
ذنب شرك كبيرة او صغيرة الثالثة الحارثية اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اي كون افعال العباد
مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله اي زعموا ان العبد اذا اتى بما امر
ولم يقصد الله كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم آخر السبع من الفرق الخارجية زادوا على النجدات
بعد ان وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل اي يجب ان تبرأ عنه حتى يدعى الى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه
اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا
بالقدر اي اسناد الافعال الى قدرة العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي

كما هو مذهب المعتزلة قالوا واطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح بنات البنين والبنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات
اي جوزوا النكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص
ولا يجوز ان يكون قصة العشق قرآنا الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمزة بن ادرك وافقوهم اي الميمونية فيما ذهبوا
اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية في بدعهم الا في القدر
الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم انهم يتوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره والخامسة
القدرية فيهم وخلف الخارجي وهم خوارج كرمان فتعارفوهم فقالوا اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار
بلا عمل وشرك السادسة الاطرافية وهم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم عذروا اهل الاطراف
فيما لم يعرفوه من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد الافعال
الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اي نفي القدرة المؤثرة عن العباد ونسبوا الافعال الى الله تعالى السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم
من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق لله الثامنة المجهولية
مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم قالوا يكفي معرفة الله ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له
التاسعة الصلتية هو عثمان ابن ابي الصلت قيل الصلت ابن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه
وتبرأنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا العاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلبة بن عامر
قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من
ولاية او عداوة الى ان يدركوا ويرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا وتفرقوا اي الثعالبة الى اربع
فرق الاولى الاخنسية اصحاب اخنس ابن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم بانهم توقفوا فمن هو في دار التقية من اهل القبلة
فلم يحكموا عليه بالايمان او الكفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من اموالهم ونقل
عنهم تجويز تزويج المسلمات من مشركي قومهم الثانية المعبدية هو معبد ابن عبد الرحمن خالفوهم اي الاخنسية في التزويج اي
تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكوة العبيد اي اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية هو
شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة
بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل
كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صائرون اليه عند موافاة
الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هو غير موثوق بدوامها فكذا نحن فمن وصل الى حالة الموت ان كان مؤمنا في
تلك الحالة والينا وان كان كافرا عاديناه فاذن فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة
يصير ست عشرة ينشعب من الثعالبة والاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه
فلا يعتبر الثعالبة بمعاشرة اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفي عنها بهذه الاربع فيكون الفرق تسعة عشر وايضا اذا عد
فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق اثنين وهما جزءا اعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكم محض

الفرقة الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية اي يؤخرونه في الرتبة
عنها وعن الاعتقاد من ارجأه اذا اخره ومنه ارجه واخاه او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر
طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس اليونسية هم يونس النميري قالوا الايمان هو المعرفة
بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي
ولا يعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع له كما دل عليه قوله تعالى ابى واستكبر وكان
من الكافرين العبيدية اصحاب عبيد المكتئب زادوا على اليونسية ان علم الله لم يزل شيئا غيره اي غير ذاته وكذا
باقي صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد في الحديث من ان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن الغسانية
اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عند الله اجمالا لا تفصيلا وهو يزيد ولا ينقص
وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادري هو الذي بالمدينة
ام غيره وحرم الخنزير ولا ادري هل هو هذه الشاة ام غيرها فان هذا القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروه ان
هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اي هذا القول عن ابي حنيفة
رحمه الله ويعده من المرجئة وهو افتراء عليه قصد به ترويج مذهبه لموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدي ومع هذا فاصحاب
المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من
خالفهم في القدر مرجئا او لانه قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتاخير العمل عن الايمان وليس
كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه الثوبانية اصحاب ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله
وبرسوله وبرسله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله واما ما جاز ان يفعله في العقل فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا
العمل كله من الايمان ومن القائلين بذلك مروان ابن غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي
وهؤلاء كلهم اتفقوا على انه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار لاخرج
من هو مثله ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص ابن غيلان اي غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء
والقول بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد والخروج من حيث انه قال بجواز ان لا يكون الامام قرشيا التومنية اصحاب
ابي معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك كله او بعضه
كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعض ايمان اي لا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه
فاسق ومن ترك الصلاة مستحلا كفر لتكذيبه بما جاء به النبي ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل
القتل واللطمة بل لانه دليل تكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندي وغيره من هؤلاء اي السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة
الكفر فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه اي الى الارجاء والقدر كالصالحي وابن شمر ومحمد بن شبيب وغيلان

الفرقة الخامسة من كبار الفرق النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار وهم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال
وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكسب فعله وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام

ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلثة الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ فهو عرض
واذا كتب باي شئ كان فهو جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركة
استدركوا عليهم اي على الزعفرانية وقالوا انه اي كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة ان كلام الله غير مخلوق
والاجماع المنعقد عليه في نفيه فاولنا بما هذه الصورة حكاية اي حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب
والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية فقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب
حتى قولهم لا اله الا الله كذب **الفرقة السادسة** من تلك الفرق الكبار الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله تعالى
والجبرية متوسطة اي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسط بين الجبر والتفويض وتثبت للعبد كسبا في الفعل
بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة
للعبد اصلا لا موثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه وعلمه حادث لا في
محل ولا يتصف الله تعالى بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة ولو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره
الآمدي لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود
سوى الله ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل الشرع **الفرقة السابعة**
منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان
اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالجسم
والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالاجسام
من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين
يزورونه في الدنيا ويزورهم حتى نقل انه قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية
اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وهو قيل الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين
محمد بن كرام وافقوا اليهم في التشبيه متعددة مختلفة بعضها ينتهي الى من تبعه وبنا على قوله فاقتصرنا على ما قال
زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول وان اختلفوا في انه يملأ
العرش ام لا والملاء هو الحركة وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش واختلفوا ببعد متناه ومنهم من
اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا اهل هو متناه من جهات كلها او متناه من جهة تحت فقط او لا اي ليس متناهيا
بل هو غير متناهية في جميع الجهات وقالوا هو محل الحوادث ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها اي على الحوادث الحالة فيه
دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان
قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبهما اي صاحب
تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال ويجب على الله ارساله لا غير اي لا يجوز ارسال غير الرسول
وهو حج اي حين اذا ارسل رسول وكل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزله اي عزل المرسل عن كونه مرسلا

دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول واحد بل لابد من تعدده ويجوز الامامين
في عصر واحد كعلي ومعاوية الا ان امامة علي رضي على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعته رعيته له وقالوا
الايمان قول الله في الازل بلى اي الايمان هو الاقرار الذي وجد في الذر حين قال الست بربكم وهو باق في الكل
على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره كايمان الانبياء لاستواء الجميع في ذلك الايمان والكلمة
ليست ايمانا الا بعد الردة فهي مذاهب الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله كلهم في النار واما الفرقة الناجية
المستثناة الذين قال النبي عليه السلام فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين
واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه
ووجود البارئ خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وانه لا خالق سواه خلافا للقدرية وانه قديم خلافا
للمعتزلة القائلين بانه لا يوصف بالعدم متصف بالعلم والقدرة وساير صفاته الجلالية خلافا لنفاة الصفات
ولا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد ولا ند خلافا للخطابية حيث اثبتوا الهين ولا يحل في شيء خلافا لبعض الغلاة
ولا تقوم بذاته حادث خلافا للكرامية ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء
من صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم مرئي للمؤمنين في الآخرة بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن غني لا يحتاج في شيء الى شيء ولا يجب عليه ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله
لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل ويحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان
ولا يبعد رد المعاد الجسماني حق وكذا المحاذاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلقة اهل الجنة
الا انا جايز ويجوز ان جزاء المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسول بالمعجزات حق من آدم عليه السلام والامام
الحق بعده ولا ابنه صلى الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب ولا يكفر احد من
اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العالم او شرك او انكار النبوة او انكار ما علم مجيئه عليه الصلوة والسلام ضرورة
او انكار المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه ما علم ضرورة من الدين
فذاك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف
واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا قال المصنف ليكن هذا آخر الكلام
من كتابنا هذا وافقت ونسأل الله تعالى ان يثبت قلوبنا على دينه ولا يزيغها بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا
على الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم والعلم ويتجاوز
عنه بما فيه من السهو والزلل وان يعاملها بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن
توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسايله وتقرير دلايله معرضين عن الاطناب المخل والايجاز المخل
متيسرين بعض التيسير الى ما يتوجه على كلامه من الاسولة وما يمكن ان يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين
[illegible] فيه وفق تم الكلام وعلى نبيه الصلوة والسلام وعلى آله واهل بيته خير الانام فقط

خاتمة الكتاب

الحمد لله الذي كون المكونات باختياره وقدر المقدورات باقتداره واحكم المصنوعات بصنائعه وابدع المبدعات

بيدائعه الواحد الاحد الذي لا ند له والصمد الفرد الذي لا ضد له المعلوم منه الى عوارض العامة او السلوب والاضافات فقد

عجز الواصفون عن درك كنه معرفته الا بهذه الصفات ليس بجوهر ولا في مكان فهو الموجود في كل زمان هو الواجب الازلي

الذي يستحيل عليه العدم والابدي السرمدي الذي ليس له القدم والصلوة على رسوله محمد المصطفى خاتم الانبياء خير الورى المختص بدنى

فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى قدوة فرق الابرار زبدة مصطفين الاخيار وعلى آله واهل بيته الذين كانوا من الملأ الاعلى

فاقاموا [illegible] الهدى [illegible] من سلك مسالكها فقد نجا ومن تخلف عنها فقد غوى وعلى اصحابه الذين هم نجوم الهدى ومنهم من

[illegible] المهتدين باييهم اقتديتم اهتديتم اما بعد فلا يخفى على من له ادنى دربة في اساليب الكلام ومن الذكاء الغريزي ملكة

عن فيض الملك العلام بان من وقع الرسم ان يكتب الكتاب بعد فراغ كتابة الكتاب فكيف لا اكتب مثيل المرام بعد انقضاء الايام

الذي مسكه افاضل علماء الكلام جامع لنكات الكليات والجزئيات مجمع الالهيات والسمعيات بدلائل لا تعد ولا تحصى وبراهين

على مراتب شتى مقام والعجز والتقصير عن اجوبتها وقد اختلوا الجبل [illegible] التقرير اعاظم العلماء النحارير

والجبر مثل سائر الفرق من فضلاء صاحب التوقير والتبجيل عن توضيح اكثر مقالات

العسير الوبيل عن بحث الخلاء والمكان والتزموا باستماع اصوات قال وقيل اشباح المتمكنين في اجسام

استعارات [illegible] بصنائع مقامات قليل من اسعد الجم الغفير القاعدين بفضاء التدقيقات [illegible] لسلامة الحالية

احوالهم كانهم حمر مستنفرة فرت من قسورة وهم شرذمة بالقاء الخطرات الى الناس شرشره واتخذوا طير بالترجيح

رائهم واحد ثوب اشيأ فريا بادي رائهم ولا يدرون ان النقاد من ورائهم فيزيف ما قالوا ويفضح ما تقولوا كلا ان مذاهبهم

[illegible] تنقد حيرة اهل التحقيق عتاة الجبابرة وكسروا ارباب التدقيق اعناق الاكاسرة حتى اضاء بدعته الآفاق

واشرقت الآفاق بذلك كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بمعارف العلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الافعال

المرضية ومكارم الاخلاق الزكية فلم تشم مشام المتعصبين لوائح النكات واخذوا ذنوبهم بقبضها كالقرش ولم تذق

ذائقة المتعاندين حلاوة المستلذات ووجدوا النصيبهم بضدها كالحرجس وقد اقتبسوا من علمائنا كما يجد [illegible]

الحديد آثارا فلم يبق لهم الا خبثه الذي يطفئه [illegible] كمثل الحمار يحمل اسفارا واني لست مريا وان العصبا العوطا

طالبا الا ان يصدق على حالي قد شغفته حبا وتتبعت آثارها عن كل فاضل وتفحصت آثارها من كل كامل لم اظفر بها الا في

امارة المخصوص آباد حفظها الله تعالى بالخير والسداد والشرح بالى نزول النعمة الغير المترقبة [illegible] حالي [illegible]

الغير المترصدة جملة ولولا [illegible] في طلبه لما نلت فوزا بكبيره من طلبت شيأ و[illegible] وجد فان مع العسر يسرا ان مع

العسر يسرا ان مع العسر يسرا [illegible] لو صارت شعرات بدني لسانا ولكن كل شعرة منها بيانا فلم تخرج عن عهدة الامتنان

من ذي المجد والاحسان ولله على الى الانقراض الاوان ان اشكر لنعمه بقدر الطوق المجهول في الانسان هل جزاء

الاحسان الا الاحسان وان حملت ملالا وكلالا في تحريرها الكرم جيدت فرجا وفرجا تجبه [illegible] ثم تحملت مشاق [illegible]

بانتساخه فاذا استوزع بحسن الحال وفراغ البال بحراوته مقاصده وخير المآل بممارسته مراصده خصوصاً بمطالعة مباحث الرؤية فانها
تقتبس بآثار المعرفة ولقد اثبتها معاشر الاشاعرة بدليل عقلي واستدلال نقلي بالجواد المخالفة ولهم القوي بدلائل اهل البيت الخصم مع انه
يشهد النكير ببيان منصوص ان الله لا يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانه بنيان مرصوص وقد تمسكنا في اثبات
رؤيته تعالى لا مقابلة وحكما كالرائي في المرآة بلا جهة وبلا شرائط الثمانية التي شيئتموها في المرئيات بعروة الوثقى وآيات الكبرى
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ورب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني لا تدركه
الابصار وهو يدرك الابصار في هذه الآية المؤخرة وان جعلوها في منع الرؤية بان الادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية فمعنى ادركته
ببصري بمعنى رأيته ولا فرق الا في اللفظ بها وان مثلا زمان لا يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيته وما ادركته ببصري
ولا عكسه فالآية نفت ان تراه الابصار حتما كما تتفاوت جميع الابصار بواسطة الاعم الخمسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات
لكنا اجبنا عنه بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول وانما يكون
اذ المحقق ادركت الثمرة اي وصلت الى حد النضج وادركت الغلام اي بلغ ثم نقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب الى تلك الحقيقة
والرؤية المتكيفة بتلك الكيفية الاحاطية اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من نفيها نفيها وقولنا لا يصح نفي احدهما مع اثبات
الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رأيته وما ادركته بصري اي لم يحط به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب
ان لا تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى بلام الاستغراقية وقد يدل عليها النفي فرفعها رفع الموجبة الكلية السالبة
جزئية بالجملة فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورد العموم عليه فيكون سالبة كلية
ونفي الاسناد الى الكل بان يعتبر العموم اولا ثم ورد النفي عليه فيكون سالبة جزئية ومحاصل كلتا القضيتين انهما ايجابا
كليا وسلبا كليا مع رفعهما [illegible] النفي سالبة جزئية تفيد سلب العموم لا عموم السلب فلم يبق حجة لكم علينا لان الابصار اللفظ
لا تدركه اجماعا هذا ما قالوا اذ ثبت ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق [illegible] القضية فقلنا لا تدركه الابصار
سالبة في قوة الجزئية فمعنى [illegible] بعض الابصار وتخصيص البعض [illegible] الكفار النفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض اي المؤمنين
فالآية حجة لنا علينا الثالث من تلك الوجوه انها ان عمت في الاشخاص باستغراق اللام فانما لا تعم في الازمان لانها سالبة
مطلقة [illegible] ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا الرابع منها ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه
ان المبصرين لا يرونه لجواز ان [illegible] الآية المذكورة في الآية نفيا للرؤية بالجارحة والجهة والانطباع كما او [illegible]
فلا يلزم من نفي الرؤية بالجارحة [illegible] مطلقا هذا ما اقتبسه من كتب الكلام وكم قد زورت كثيرة في الاسلام عن مباحث هذا
المقام [illegible] زلت فيها الاقدام فلا ينبغي ان يطال الكلام في هذا المقام الاعجب طاقة ووفق قوته اقل العبيد مخدوم
سعيد [illegible] ابو المعالي ابن مير ابو الفضل ابن مير محمد رضا ابن حضرت قاضي مير ابو القاسم ابن مير نور الحسن
مفتي [illegible] نهاية الفتح [illegible] المرجو من الناظر فيه اصلاح ما وقع فيه من الخطايا احسانا والله تعالى يجازيه وجازينا
[illegible] على حسن توفيقه باتمامه وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين فلنختم الكتاب حامدا ومصليا
على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين فقط

خاتمة الطبع از نتائج طبع مولوی محمد عزیز الحسن صاحب قلندری مصحح مطبع اوده اخبار

عقدبندی دیباچهٔ معانی غیبی وچهره کشائی مجموعهٔ شاهد الفاظ لاریبی به ثنای آن یکتای بی همتائی عزیز برهان است
که بصد اشارات خفیه تصدیق وتصور از کبرای وصغرای مطول بیایان منطق لسان ادراک دق محال وتصحیح طبعان نکاه
از تصحیف شفا بحر چشم برهم نهادن ومعترف بجهت عجز بودن گفتگو وقیل وقال کردن چه مجال وجواهر زواهر نعتیه
نعت نثار بران منشار لوح وقلم علت غائی بنی آدم سر دفتر دیوان هستی عطا وکرم سکه زن بر نقد بلیغان عرب
وفصیحان عجم وبر آل آن مفاخر عرب واصحاب آن افتخار ذات اوب اند باد بعد بر رای مهر انجلای وذهن عقده کشای
هریک از ناسجان مناهج براعت وفصاحت وخازنان مخازن طلاقت وبلاغت که بهجل خاطر شان جمال نکای مخدرات
حقائق غیب بکلیه وجزئیه هست واضح ولائح خواهد بود که درین زمان سعادت اقتران فی اوان رشاقت عنوان کتاب لاجواب
سراسر انتخاب فیض بخش فضلا وطلاب درجاهیر علماء کبار متعارف معضلات نکات معقولات را کاشف مستغنی عن
توصیف کل وصف اعنی **شرح مواقف** که از باعث نادری خودش در تعلیم وتعلم بدرجه قصوی عبرتر وستند بسیما
در اصول علم کلام ومبنی بر عقائد اهل اسلام وذوی الاکرام بود وبعبارات فائقه واشارات رائقه والفاظ مشعره ومعانی
انیقه متداول ما بین علمای فحل که کاشف رموز معقول وواقف سرائر منقول بودند پسندیده مطبوع افتاده چونکه نسخهٔ این
رعنا نگار مضامین لطافت بار نادر الوجود بوده وتمام وکمال بدست نمی آمد لهذا در درس وتدریس تحقیق دوم تام صحیح
اتفاق می افتاد درین حین مهر سپهر فیض رسانی سپهر مهر الطاف جاودانی قدر شناس علماء نامدار عنایت فرمای فضلاء
ذوی الاقتدار باذل عطا وسخا المعروف به نزدیک ودور مؤید بتایید رب غفور صاحب شوکت وزور امت مشهور به
منشی نول کشور حرسه الله من آفات الدهور الی یوم النشور طبع والای شان بتبدیل حسبان الطبع متوجه گردید
چنانچه تفحص بسیار وتجسس بیشمار تلاش این نادر الوجود از جا بجا که بنهایت درجه بود مفقود جستجو فرموده بالآخر
بلند وجهد ارجمند از دوسه جا نسخه تمام وکمال بدست آمد گر نسخه صحیحه که در کتبخانه **مولوی فضل علی** مرحوم بن **حافظ**
عبد العزیز مبرور بود وبدرس وتدریس آن مغفور بکثرت مانده وبنظر صحت اثر شان رسیده واعتبار در زمرهٔ علماء
تبحر آثار ماضیه وحال پیدا کرده ودیگر نسخه هم از کتب خانه **مولوی محمد اشرف** مبرور وهم مولوی
محمد فضل الحق مغفور بهم رسیده الحق این هر سه نسخه دافع سقم واغلاط بودند وهم بدرس هر سه علمای کامل مانده اگر بتغیر
این سخن بگوییم که بنظر ثانی مؤلف کتاب هذا رسیده است میتواند شد علی الخصوص تصحیح وتنقیح وتنز بخشی جا بجا حسب
موقع ومناسب علی عالم المعی فاضل لوذعی یادگار سلف وخلف **مولوی سید محمد صادق علی صاحب** رضوی
لکهنوی رسیده پس این نسخه زیبا شامل است بر شش مواقف **موقف اول** در تعریف علم کلام وموضوع
وغایتش **موقف دوم** در بیان توضیح امور عامه که مختص نیستند از اقسام واجب وجوهر وعرض **موقف**
سوم در اعراض مانند صفات ثبوتیه ومعنویه **موقف چهارم** در تشریح جوهر باختلاف اقوال حکماء ومتکلمین

موقف پنجم در مباحث الٰہیات کہ مقصد اعلیٰ این علم ہست موقف ششم در مباحث سمعیات یعنی آنچہ بسمع تعلق دارد ہمچو معاد و سعادت و شقاوت از ایمان و مثل طاعت و کفر و معصیت و درین چہار مرصد ہست متضمن بنبوت و اثبات آن و حقائق معجزہ با وجہ اعجاز و تحقق حشر و نشر اجساد و احیای اموات و ہم شروط امامت و بیان افضلیت خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ بعد رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم بر سائر الناس و وجوب تعظیم صحابۂ کرام رضوان اللہ العزیز العلام علیہم اجمعین و نیز دیگر مآرب و مقاصد اعتقادیہ کہ و اجل بالتفصیل مرقوم قلم مرسیم شکیم اعجاز توام عالم نبیل کامل بتبحر جبریل شمس الہدی بدر السما مولانا و کان بالفضل [illegible] اولانا ابو المعالی مخدوم رسید بار نخستین در مطبع فیض مجمع منشی صاحب ممدوح الالقاب باہتمام نیک انجام مہتمم بے عدیل مولوی محمد اسمعیل بمقام شہر لکھنؤ در ماہ اگست ۱۸۷۵ء مطابق شہر شعبان المعظم سنہ ۱۲۹۲ ہجری لباس

طبع بر قامت زیبای خود پوشیده و بزیور صدق و صفا آراسته شده خاطر السید عالمی

و مطبوع ارحمت جہانے شده حافظ حقیقی و ناصر تحقیقی از عین الکمال

محفوظ داشته و بعد دگاری خود قبول خاطر

منصفان گرداناد و از چشم حاسدان

که دیدهٔ نادیدهٔ شان مجرد بدبینی است پوشیده

بحرمت محبوط [illegible] النبی

الحجازی

